

McGill University Library



3 103 394 263 L

فصوص الحكمة

لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و
شرحها

للسيد إسماعيل الحسيني الشنب خاناني

مع حواشي المير محمد باقر الداماد

تأليف

على أوجي

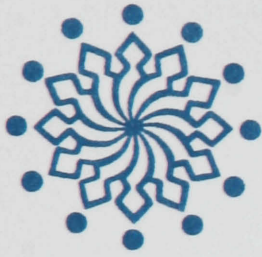
تهران ١٣٨١



3615811

ishm

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۷)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل

تهران ۱۳۸۱

فُصُوصُ الْحِكْمَةِ

لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و
شرحهُ

للسيد إسماعيل الحسيني الشذب غازاني

مع حواشي المير محمد باقر الداماد

تحقيق
على أوجحي

شنب غازانی، اسماعیل، ۸۵۶ - ۹۱۹ شارح.
فصوص الحکمه / لابی نصر محمدبن محمدبن طرخان الفارابی. و
شرحه [شرح فصوص الحکمه]؛ لاسماعیل الحسینی الشنب غازانی.
مع حواشی المیر محمدباقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی؛ [مقدمه]
مهدی محقق. - تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
هشتاد و سه، ۳۱۳ ص.:: نمونه.
ISBN 964-7874-09-x: ریال ۳۰۰۰۰
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عربی.
کتابنامه: ص [۳۱۰] - ۳۱۳.
نمایه.
مندرجات: ص ۱-۸۳ فصوص الحکمه. - ص ۱ - ۳۱۹ شرح فصوص الحکمه.
۱. فارابی، محمدبن محمد، ۲۶۰؟ - ۳۳۹ ق. فصوص الحکمه --
نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. هستی شناسی. الف. فارابی، محمدبن محمد
۲۶۰؟ - ۳۳۹ ق. فصوص الحکمه. شرح. ب. میرداماد، محمد باقر بن محمد،
- ۱۰۴۱؟ ق. حاشیه نویسن. ج. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - مصحح. د. محقق، مهدی،
۱۳۰۸ - مقدمه نویسن. ه. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. و. عنوان. ز. عنوان:
فصوص الحکمه. ح. عنوان: فصوص الحکمه. شرح.
ش ۹ / BBR۲۹۱ / ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران
۳۸۵۸۴-۸۱ م

فصوص الحکمه

لابی نصر محمدبن محمدبن طرخان الفارابی
شرحه: للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی
مع حواشی المیر محمد باقر الداماد
تحقیق: علی اوجبی

نمونه خوان و صفحه آرا: فاطمه بستان شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهدار - خیابان سرگردبشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴.

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۹۶۴-۷۸۷۴-۰۹-x ISBN : 964-7874-09-x

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

تقدیم به:

استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه
به پاس سالها تلاش در راه بازشناسی
و احیای آثار اندیشمندان ایران اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه دكتور مهدي محقق.....	يازده
مقدمه مصحح.....	بيست و نه
الف) فصوص الحكمة نگاشته ابن سينا ست.....	سى
ب) فصوص الحكمة نگاشته فارابى است.....	سى و چهار
وجه تسميه.....	چهل و يك
شروح فصوص الحكمة.....	چهل و دو
شارح.....	چهل و سه
دستنوشتها، نسخ خطى و شيوة تصحيح.....	چهل و پنج
متن فصوص الحكمة.....	چهل و نه
شرح فصوص الحكمة.....	۱
مقدمه الشارح.....	۳
مقدمه المؤلف.....	۱۳
۱. فصّ في أنّ المهية المعلولة في ذاتها ممكنة الوجود.....	۳۵
۲. فصّ في أنّ عدم المهية المعلولة عن ذاتها و وجودها بسبب غيرها.....	۳۸
۳. فصّ في أنّ وجود المهية لأفرادها معلولة لغيرها.....	۴۱
۴. فصّ في أنّ حمل المهية على الفرد لسبب خارج من ذاتها.....	۴۲
۵. فصّ في أنّ الفصل لا يدخل في مهية الجنس.....	۴۳
۶. فصّ في أنّ وجوب الوجود لا ينقسم بالفصول.....	۴۶

٧. فصّ في أنّ وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين ٤٩
٨. فصّ في أنّ وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام ٥٢
٩. فصّ في أنّ واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض ٥٤
١٠. فصّ في علم الواجب و أنّه كلّ الأشياء و مبدأ كلّ فيض ٥٦
١١. فصّ في أنّ الواجب هو الحقّ الباطن الظاهر ٦١
١٢. فصّ في علم الواجب و الآراء التي فيه ٦٤
١٣. فصّ في انقسام علم الواجب و تكثّره ٧٢
١٤. فصّ في الانقطاع عن غير الواجب و هو الفناء و الوصول إليه و هو البقاء ٧٥
١٥. فصّ في تناهي الموجودات في عالم الخلق و عدم تناهيها في عالم الأمر ٧٨
١٦. فصّ في تعلّق علم الواجب بجميع الأشياء و كونه مبدئها و معادها ٨٠
١٧. فصّ في مراتب إثبات وجود الواجب ٨٩
١٨. فصّ في الطريقتين المشهورين لإثبات الواجب الحقّ ٩٣
١٩. فصّ في امتناع إدراك ذات الواجب ٩٤
٢٠. فصّ في كمال القوى الحسيّة و القوة العاقلة ٩٦
٢١. فصّ في اللدّة العقلية - و منها عرفان الحقّ - و أنّها هي اللدّة القصوى و أشدّ و أقوى من اللدّة الحسيّة ١٠٢
٢٢. فصّ في أنّ النفس المطمئنة ترى الحقّ في كلّ شيء ١٠٥
٢٣. فصّ في دفع ما أورد على تعريف اللدّة ١٠٦
٢٤. فصّ في دفع شبهة أوردت على قولهم: «اللدّة العقلية هي اللدّة القصوى» ١٠٨
٢٥. فصّ في رفع الحُجُب، و الاتّصال بالمطلوب الحقيقي، و حالات النفس عند التجرّد ١١٠
٢٦. فصّ في أنّ الواجب أعظم عاشق و معشوق، و وجوده تامّ فوق التمام ١١٥
٢٧. فصّ في الأحوال الثلاث لمن شاهد الحقّ و عرفه ١١٦
٢٨. فصّ في انقياد الموجودات و إطاعتها للواجب و ذكرها و صلواتها ١١٨
٢٩. فصّ في الروح و خواصّه ١١٩
٣٠. فصّ في أنّ الإنسان مركّب من جوهرين ١٢١
٣١. فصّ في النبوة و خواصّها عند الحكماء ١٢٢

٣٢. فصّ في مهية الملائكة و كيفية استفادة النبيّ منها..... ١٢٦
٣٣. فصّ في إنقسام البدن الإنساني إلى ظاهر و باطن..... ١٢٨
٣٤. فصّ في قوى روح الإنسان..... ١٢٩
٣٥. فصّ في تشارك الإنسان و غيره في القوى الخمس..... ١٣٠
٣٦. فصّ في القوّة النباتية و أفعالها..... ١٣٠
٣٧. فصّ في العمل الحيواني..... ١٣١
٣٨. فصّ في العمل الإنساني..... ١٣٢
٣٩. فصّ في الإدراك و مناسبته للانتقاش..... ١٣٥
٤٠. فصّ في الإدراك الظاهري و الباطني..... ١٣٧
٤١. فصّ في تأثر الحواسّ الظاهرة عن المحسوس..... ١٤٠
٤٢. فصّ في القوى الخمس الظاهرة..... ١٤٢
٤٣. فصّ في القوى الخمس الباطنة..... ١٤٦
٤٤. فصّ في عدم إدراك الحسّ المعاني المجرّدة و عدم حفظه المعنى بعد زوال المحسوس..... ١٥٢
٤٥. فصّ في عدم إدراك الوهم و الحسّ الباطن الأمور المجرّدة عن اللواحق و حفظها..... ١٥٤
٤٦. فصّ في أن الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى مجرّداً عن اللواحق..... ١٥٨
٤٧. فصّ في أحوال النفوس القدسية..... ١٦٠
٤٨. فصّ في أحوال النفوس الضعيفة..... ١٦٢
٤٩. فصّ في الحدّ المشترك بين الباطن و الظاهر..... ١٦٣
٥٠. فصّ في امتناع تعقّل المحسوس و إحساس المعقول..... ١٧٨
٥١. فصّ في ما تصرف فيه الحسّ و العقل..... ١٨٢
٥٢. فصّ في امتناع إدراك الذات الأحادية..... ١٨٦
٥٣. فصّ في كيفية تمثّل الملائكة، و مهية الوحي و أنحاء الثلاثة..... ١٨٦
٥٤. فصّ في المعنى المراد من القلم و اللوح و الكتابة..... ١٩٥
٥٥. فصّ في ضرورة انتهاء سلسلة الأسباب إلى مسبّب الأسباب و استناد ترتيبها إلى القضاء و القدر..... ١٩٩

٥٦. فصّ في دفع ما توهمته المعتزلة من عدم استناد الأفعال الاختيارية إلى القضاء و القدر ٢٥٢
٥٧. فصّ في إمكان رؤية الله منزهاً عن المقابلة و الجهة و المكان ٢٥٦
٥٨. فصّ في أنّ الملاصق و المباين يخفيان الشيء ٢١٣
٥٩. فصّ في أنّ الموضوع يخفي الحقيقة ٢١٤
٦٠. فصّ في قرب الواجب بالموجودات ٢١٥
٦١. فصّ في ظاهريته و وحدته و صدور الكثرة عنه ٢١٧
٦٢. فصّ في عدم جواز كون علمه تعالى بالأشياء مستفاداً من الأمور الصادرة عن قدرته .. ٢٢٥
٦٣. فصّ في أنّه تعالى كلّ الكلّ حقّ ظاهرٌ باطنٌ قادرٌ عالمٌ، و في ما يترتب عن معرفته بالأسماء ٢٢٣
٦٤. فصّ في الحدّ ٢٣١
٦٥. فصّ في تعريف الموضوع ٢٣٢
٦٦. فصّ في أوليته تعالى و آخريته، و جلبه الكلّ إلى النيل منه، و قدرته على إعدام العدم و سلب أمور تستحقّ البطلان ٢٣٣
- الحواشي و التعليقات ٢٤١
- تصوير نسخ خطّي ٢٤١
- فهرستها ٢٧٣
١. آيات ٢٧٥
٢. روايات ٢٧٧
٣. كسان، گروهها، كتابها و جاها ٢٧٩
٤. اصطلاحات و موضوعات ٢٨٣
٥. منابع و مأخذ ٣١١

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

کزین برتر اندیشه برنگذرد

به نام خداوند جان و خرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گه به وسیله مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارنده علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیماناند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی ویجیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان من أهل البيت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: *لو كان العلم بالثريا لنالها رجال من فارس*. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِيءَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيُّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ

این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل حرف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطبیعه* و *الحيوان* و *اخلاق نیکو ماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را *فی الفلسفة المشرقیة* موسوم ساختم. در مورد منطق هم می‌گویند که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمینار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمینار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان الحق بضمن الصدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «الآ فی القلیل التادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّاً نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراتیة را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یاد آور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اری طبّ جالینوس للجسم و حدّه و طبّ أبی عمران للعقل و الجسم

از میزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضۀ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفاً شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ الرئیس از جمله: «عمی أوتعامی»، «یروغ کرویغان الثعلب» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیبی از فل (= کندی) و سفه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سفه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عَنكَ قوماً يُعیدونها ففلسفة المرء «فُلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدهی بر این امر است:

فلسفی مرد دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهد

دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شوئم على العصر
لا تقتدى في الدين الابما سن ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب یونان* و *كشف النصائح الایمانیة فی كشف الفصائح الیونانیة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنت دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشرٍ بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفی

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: *صدق الله العلی العظیم و کذب ابن سینا بود*. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در *مدینة السلام* یعنی بغداد و راقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق* جلال الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دئس نفسه بشئ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب *جامع الحکمتین* خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعی و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:
 «فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل
 ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین
 زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در
 کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی
 او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل
 خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام
 پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به
 هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود
 را همراه داشت. حتی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدین سهروردی که معتقد بود که همه
 حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق
 رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه
 آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین
 کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند
 منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را
 اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که
 نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و
 حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد
 طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند که از نمونه آن می توان از علامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمة الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده دار گردیدند که از میان آنان می توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: **وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خواند و می گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّيْتُ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شکرست و فلسفه هیپونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم‌السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه عُلَیا و حکمت کُبَری و عُرُوهُ وُثْقَى و صِبْغَةُ حُسْنَى خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتَنَا - يَا جَرِيْرُ - الْمَجَامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن المِلل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حُلل منهد

اولی را «مفیدالصناعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آساتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الریاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه حلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه

معتمد الشیعة را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در فلسفه جامع الافکار را تألیف می کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک تر و مصفا تر گردد. مثلاً ملامهدی نراقی در جایی بطور صریح می گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب الوجود دارای شریف ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبها المطلب و گرنه آن را رد می کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون تاسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود،

خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های مشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم برّعة المحققین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین

(= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکز هم‌چون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غریبان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمندان فلسفی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، میزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غریبان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی

۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیة ارنست رنان فرانسوی می گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیة عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱- علاقة التجرید، (شرح تجرید العقائد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی

عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی ۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفراینی ۳- مصارع المصارع، خواجه نصیرالدین طوسی، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ویلفرد مادلونگ ۴- معتقدالامامیه، ترجمه غنیه النزوع ابن زهره حلبی (بخش علم کلام)، با ترجمه کامل به زبان انگلیسی از دکتر لیندا کلارک ۵- بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی از کتاب معالم الاصول، با ترجمه کامل به زبان انگلیسی ۶- طبیعیات و اخلاق شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، با مقدمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی ۷- دیوان اشعار میرداماد، (اشراق) ۸- مصنفات ملاادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله ۹- الشجرة الالهیه، شمس‌الدین شهرزوری ۱۰- مرات الازمان، ملامحمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد ۱۱- مصنفات میرداماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله ۱۲- مصنفات غیاث‌الدین منصور دشتکی مشتمل بر ده کتاب و رساله ۱۳- الزّاح القّراح، حاج ملاهادی سبزواری ۱۴- شرح فصوص الحکمة سید اسماعیل حسینی شنب غازی ترجمه السعدیه سلطان حسین واعظ استرآبادی ۱۵- درّ ثمین سید محمدبن باقرین ابوالفتوح موسوی شهرستانی ۱۶- ترجمه رساله السعدیه سلطان حسین واعظ استرآبادی.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلبان و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکران و اندیشمندان را در خود پرورانده، مجامع و محافل بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف

عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون‌الله تعالی و توفیقه

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مقدمه مصحح

به نام خداوند جان و خرد

گذر زمان، شرایط و عوامل سیاسی، اجتماعی و حتی جغرافیایی در برخی از موارد باعث از میان رفتن و نابودی اسناد و شواهد تاریخی شده است. هنوز نیز مؤلف بسیاری از آثاری که در اختیار ما قرار دارند، ناشناخته‌اند و انتساب آنها به برخی جای تأمل و تردید. آثار گراسنگی چون اثنولوجیا و نیز فصوص الحکمة از آن جمله‌اند. با اینکه بیش از یک قرن از چاپ نخست این اثر می‌گذرد و تاکنون بارها در داخل و خارج منتشر شده و به زبانهای گوناگون چون فارسی، ترکی و آلمانی ترجمه شده و شماری از شروح آن به زیور طبع آراسته گردیده، هنوز اندیشمندان و فیلسوفان بر این اتفاق نظر ندارند که مؤلف فصوص الحکمة کیست؟

براستی فصوص الحکمة از آن کیست؟ در این باره سه رهیافت عمده وجود دارد که ذیلاً به ذکر دلایل آنها می‌پردازم و داوری نهایی را بر عهده مخاطبان فرهیخته می‌گذارم:

الف) فصوص الحکمة نگاشته ابن سیناست.

ادله این گروه را می‌توان در دو دسته خلاصه کرد:

۱. ادله و شواهد سلبی که دال بر این است که فصوص از آن فارابی

نیست:

۱ - ۱. در منابع کتابشناسی کهن و در متون معتبر تاریخ فلسفه و سرگذشت‌نامه‌های دیرینه و فهرست مؤلفات فارابی، ذکری از فصوص فارابی برده نشده است. استاد دانش‌پژوه در این باره می‌نویسد: «در فهرستهای کهن و سرگذشت‌نامه‌های دیرینه ابن‌ندیم، صاعد اندلسی، بیهقی، قفطی، ابن ابی اصیبعه، شهرزوری، خلکان و صفدی و همچنین روضات الجنات خوانساری از فصوص فارابی یاد نمی‌کنند»^۱

۱ - ۲. شیوه نگارش و نثر رساله با نوشته‌های فارابی سازگار نیست.

بی‌شک «روش نگارش او دارای خصوصیت فردی است. کسی که روش نگارش او را می‌شناسد، در یک لحظه با ملاحظه یک قطعه تأیید می‌کند که آن اثر از رشحات قلم او هست یا نه؟»^۲

۱. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه سه.

۲. همان، صفحه بیست و هفت.

پل کراوس^۱ شاید اولین کسی بود که این استدلال را مطرح کرد که نثر مسجع فصوص و مترادفات و مکررات منسجم آن در عین ایجاز با شیوه نگارش فارابی منافات دارد.^۲ استاد دانش پژوه نیز هماوا با وی بر آن بود که: «سبک فصوص با روش نگارش شناخته شده فارابی سازگاری ندارد و شاید با روش ابن سینا بهتر بسازد. چه او با این گونه سخنان کوتاه و گنگ و آمیخته با استعارات و ابهامات در اشارات و رساله‌های تمثیلی و جز اینها آشنایی دارد ولی فارابی را چنین سبکی نیست.»^۳

۱ - ۳. شماری از اصطلاحاتی که در این رساله به کار رفته، در آثار فارابی یا به چشم نمی‌خورد و یا در معانی دیگر به کار رفته‌اند. دکتر خلیل الجرّ در این باره می‌نویسد: «بعضی از اصطلاحاتی که نزد مؤلف فصوص خیلی رایج است، از اصطلاح و فرهنگ فارابی یا به دور است و یا آن اصطلاحات در نزد وی دارای معانی مختلف دیگری است. از این جمله است که مؤلف فصوص هیچ اختلافی بین روح و نفس قائل نمی‌شود و اصطلاحات مرجّحی را برای روح به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از قوای نفس گفتگو کند، آنها را تحت عنوان «قوی روح الإنسان» به کار می‌برد. برعکس فارابی همه جا و همیشه کلمه نفس را به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از روح گفتگو کند، کلمه نفس حیوانی را استعمال

1. P.Kraus.

۲. ر.ک: أفلوطين عند العرب، ص ۲۷۰.

۳. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه پنج.

می‌کند و آن را نغمه‌ای می‌داند که از قلب بر می‌خیزد.
 کلمه «هویت» به معنای ماهیت در فصوص است و هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود و همین فکر را فارابی در اصطلاح «انیت» به کار برده است.
 ما به آسانی می‌توانیم مثالهایی در این زمینه بیاوریم، ولی فکر می‌کنیم که آنچه را که در این زمینه گفتیم، کافی باشد.^۱
 پُل کراوس نیز تصریح دارد که اصطلاحات و الفاظ شگفتی که نشانه‌ای از اسلامی بودن آن است نظیر: کلام، لوح، عرش، روح قدسی با مؤلفات فارابی سازگار نیست.^۲

۱ - ۴. مباحثی که در این رساله طرح شده با نظام اندیشه فارابی منافات دارد. پُل کراوس معتقد است که در نظام فلسفی فارابی گرایشات صوفیانه جایی ندارد؛ همچنین نظریه وی درباره نبوت یک نگرش سیاسی صرف است، در حالی که فصوص الحکمة این گونه نیست.
 دکتر خلیل الجرّ نیز مباحثی چون: وجه افتراق ماهیت و هویت، قوای انسانی، معرفت‌شناسی، جبر و اختیار که در فصوص الحکمة بدانها پرداخته شده را با دیگر نوشته‌های فارابی در تضاد می‌داند؛ و در پایان تصریح دارد که: «در جوار این ملاحظات که کاملاً جنبه نظری دارد، در هر صفحه این آثار مخصوصاً در فصل دوم اثر، مطالبی درباره عرفان یا مذهب و نصایح اخلاقی و آیات قرآنی ملاحظه می‌شود که توسعه و

۱. همان، صفحه بیست و هشت.

۲. ر.ک: أفلوطين عند العرب، ص ۲۷۰.

گسترش بعدی آنها مستلزم یک نوع تفسیر است. در بسیاری از قطعات، مؤلف لحنی جزمی برای بیان قضایایی که جنبه متافیزیکی دارد به خود می‌گیرد بدون آنکه مؤلف سعی در تثبیت و استدلال مشروعیت آنها داشته باشد. در نوشته‌های فارابی ما به هیچ وجه نه با این مقدمات و اقدامات مواجه می‌شویم و نه با مسائلی که بدین مقصود نزدیک باشد.^۱

۲. ادله اثباتی:

۲ - ۱. اس. پینس^۲ بر آن است که در متون معتبری چون *تتمه صوان الحکمة رساله‌ای با نام الفردوس از تألیفات ابن سینا به شمار آمده؛ و این رساله بعینه همان رساله فصوص الحکمة است. بنابر این، فصوص به طور قطع از مؤلفات ابن سینا است*^۳ که توسط متأخران با عنوان *فصوص الحکمة* - که برگرفته شده از نام بخشهای اصلی کتاب است - مشهور گردیده است.

۲ - ۲. شاید برای نخستین بار م. ل. اشتراوس^۴ کشف کرد که رساله *مقالة فی القوی الإنسانیة و إدراکاتها* اثر ابن سینا که در ضمن *تسع رسائل منتشر شده است، مشابهت زیادی با بخش معتناهی از رساله فصوص دارد. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداقل نیمی از فصوص از آن ابن سیناست و*

۱. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه بیست و هفت الی بیست و هشت.

2. S.Pines.

۳. ر.ک: مجله بررسیهای اسلامی (Revue des Etudes Islamiques) سال ۱۹۵۱ به نقل از دیباچه شرح

فصوص الحکمة، صفحه یک.

4. M.L.Straus.

نیم دیگر توسط اندیشمندی دیگر ماهرانه بدان افزوده شده است.

ب) فصوص الحکمة نگاشته فارابی است.

در واقع هیچ یک از ادله‌ای که برای نفی انتساب فصوص الحکمة به فارابی و اثبات انتساب آن به ابن‌سینا اقامه شده، شواهدی بیش نیستند. چه قراین دیگری بر خلاف آنها وجود دارد که انتساب رساله به فارابی را قوت می‌بخشد.

— اما اینکه در متون معتبر کهن یادی از فصوص فارابی نشده، دلیلی بر عدم انتساب رساله به فارابی نیست. چه هیچ کس ادعا نکرده است که متون یاد شده حاوی تمامی اطلاعات مربوط به فلاسفه و اندیشمندان می‌باشند؛ گاه ما با داده‌های قطعی مواجه می‌شویم که در کتب یاد شده مورد اهمال قرار گرفته‌اند؛ حتی در مورد آگاهی‌هایی که به طور مشترک در آنها وجود دارد، اتفاق و همسانی به چشم نمی‌خورد، مانند ضبط اعلام، مکانها و... بنابر این نیافتن، دلیل بر نبودن نیست.

— و اما ویژگی‌های نوشتاری و شیوه نگارش نیز نمی‌تواند به مثابه دلیل قطعی ما را به سوی مؤلف رهنمون سازد. چه تمامی آثار یک اندیشمند در زمان و شرایط واحد به رشته تحریر در نمی‌آیند. از این رو، ممکن است شیوه نگارش در آثار اولیه با آثار نهایی متفاوت باشد و یا بر اساس شرایط و عوامل بیرونی و مخاطبان، مؤلف به عمد نوع نگارش خود را تغییر دهد و

متناسب با درک و فضای ذهنی مخاطب بنویسد. موضوع آثار، ایجاز و تفصیل و اهداف مؤلف نیز در ویژگیهای نوشتاری تأثیر گذارند. با اندکی تأمل می توان دریافت که دیگر ادله سلبی گروه پیشین نیز قابل خدشه است:

اینکه اصطلاحات به کار رفته در فصوص در دیگر آثار فارابی به چشم نمی خورد یا در معانی دیگر استعمال شده اند، آیا دلیل بر آن است که فصوص از آن فارابی نیست؟ آیا بر فرض صحّت بخش اول این ادعا، این احتمال وجود ندارد که او در این رساله برای نخستین بار از اصطلاحات یاد شده استفاده کرده باشد و یا در مفاهیم آنها تصرّف کرده و در معانی دیگر به کار برده باشد؟ آیا هواداران این نظریه آثار برخی از حکمای مشائی را مشاهده نکرده اند که مملوّ از اصطلاحات اشراقی است و بالعکس. آیا کسی ابن سینا را به صرف به کاربردن مفاهیم، شیوه ها و اصطلاحات اشراقی، حکیم اشراقی دانسته است؟!

شگفت انگیزتر آنکه پل کراوس به کاربردن واژگانی که نشانه اسلامی بودن دارند را با مؤلفات فارابی ناسازگار انگاشته، در حالی که فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است. او اولین اندیشمندی است که فلسفه اسلامی را بنیان گذارد و سعی کرد تا میان مفاهیم دینی و فلسفی هماهنگی و همآوایی ایجاد کند. بنابر این، اگر واژگان دینی را در آثار او نمی یافتیم، جای تعجب داشت.

و اما اینکه برخی از مباحث و نظریات بویژه گرایشات صوفیانه موجود در فصوص با نظام فلسفی و اندیشه‌گی فارابی ناسازگار است، در صورت صحّت انتساب رساله به او رانفی نخواهد کرد. زیرا بدیهی است که اندیشه‌های هر اندیشمندی در مسیر تطوّر و تکامل، و در بستر زمان، دستخوش قبض و بسط می‌گردد. از این رو، در آثار بسیاری از متفکران، آرای ناسازگار و گاه متناقض نیز به چشم می‌خورد؛ و اگر جز این بود، ما شاهد رشد و بالندگی هیچ یک از دانشهای بشری نبودیم.

افزون بر آن اینکه همان گونه که پرفسور هانری کربن نیز تصریح دارد اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه به وفور در آثار فارابی به چشم می‌خورد. کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی درباره درستی انتساب فصوص به فارابی می‌گوید: «از فصوص الحکم ذکر به میان آمد. هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای تردید در صحّت انتساب این رساله وجود ندارد. اشتباه مجموعه‌ای که سابق بر این در قاهره چاپ شد و بخشی از این رساله را با عنوانی دیگر به نام ابن‌سینا منتشر کرد، مبتنی بر چاپی انتقادی نیست. پُل کراوس، بر این بود که فارابی، در واقع، موضعی ضدّ عرفانی داشت، سبک و مضمون فصوص با دیگر آثار هماهنگ نبود و نظریه نبوت او صرفاً سیاسی بود.

باری، می‌توان ملاحظه کرد که مجموعه اصطلاحات تصوّف، به تقریب، در همه جای آثار فارابی پراکنده است، که در نوشته‌ای غیر از

فصوص، فقره‌ای وجود دارد که پژوهاکی از گزارش معروف خلسه افلوپین در کتاب ائولوجیا (اغلب به خود می‌آیم...) در آن دیده می‌شود، که نظریه اشراقی فارابی، عنصر عرفانی مسلمی را شامل می‌شود، البته به شرطی که بپذیریم که عرفان، به ضرورت، مستلزم اتحاد عقل انسانی با عقل فعال نیست. زیرا اتصال نیز تجربه‌ای عرفانی است. ابن‌سینا و سهروردی، با فارابی، در ردّ اتحاد توافق دارند. زیرا اتحاد، نتایجی پُر تضادّ به دنبال دارد. همین‌طور، می‌توان ملاحظه کرد که درک پیوند میان عرفان فارابی و مجموعه نظریات وی مشکل نیست. میان آن دو، نه ناهمخوانی وجود دارد و نه فاصله. اگر در فصوص اصطلاحاتی نشأت گرفته از مکتب اسماعیلی به چشم می‌خورد (اصطلاحاتی که مشترک میان همه عرفانهاست)، این مطلب، بی‌آنکه تردیدی در صحّت انتساب آن ایجاد کند، مبین یکی از سرچشمه‌های الهام اوست، سرچشمه‌ای که میان حکمت او، درباره نبوت و پیامبرشناسی شیعی هماهنگی ایجاد می‌کند. بالاخره، اغراق‌آمیز خواهد بود که نظریه مدینه فاضله او را به معنای جدید کلمه، سیاسی بدانیم. این نظریه با آنچه ما برنامه سیاسی می‌نامیم نسبتی ندارد. در این باره با مجموعه شرح حالی که آقای ابراهیم مدکور، سابقاً از نظریه فلسفی فارابی به دست داده است، موافقت داریم.^۱

و اما ادله اثباتی هواداران نظریه انتساب فصوص به ابن‌سینا نیز مردود

۱. تاریخ فلسفه، هانری کربن، ترجمه طباطبایی، صص ۲۲۶ - ۲۲۷.

است:

۱. دلیل نخست در واقع قیاس اوّلی مرگّب از دو مقدّمه است:

الف. رساله فصوص همان رساله الفردوس است.

ب. رساله الفردوس از آن ابن سیناست.

نتیجه آنکه رساله فصوص از آن ابن سیناست.

درستی مقدّمه اوّل مسلم است. اما مقدّمه دوّم اتّفاقی و مورد پذیرش همگان نیست. به عنوان مثال در فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا آمده است که ابن سینا اثری به نام الفردوس ندارد.^۱ به دیگر سخن برخی از کاتبان نسخ خطّی به غلط آن را الفردوس نام نهاده و سپس با اشتباهی مضاعف محصول اندیشه ابن سینا انگاشته‌اند.

۲. دلیل دوّم نیز با اندکی تفاوت همچون دلیل نخست، قیاس اوّلی مرگّب از دو مقدّمه است:

الف. بخشی از فصوص بعینه همان رساله القوی الإنسانیة است.

ب. رساله القوی الإنسانیة از آن ابن سیناست.

نتیجه آنکه بخشی از فصوص همان رساله ابن سیناست.

اشکال این استدلال در مقدّمه دوّم آن است. زیرا انتساب رساله القوی الإنسانیة به ابن سینا قطعی نیست. به عنوان مثال جرج قنواتی تصریح دارد که رساله یاد شده از آن ابن سینا نیست^۲ بلکه اثر فارابی است.^۳ به

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا، (دکتر مهدوی)، صص ۲۸۴ - ۲۸۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۹۰. ۳. ر.ک: مؤلّفات ابن سینا، ص ۱۵۶.

دیگر سخن، برخی از کاتبان، بخشی از رساله فصوص را برگزیده و با نام القوی الإنسانية به ابن سینا نسبت داده‌اند.

مهمترین ادله اثباتی درستی انتساب فصوص به فارابی عبارتند از:

۱. تصریح منابع کتابشناسی چون: کشف الظنون^۱ و الذریعة^۲

۲. تصریح منابع معتبر تاریخ فلسفه

۳. تصریح برخی از شارحان فصوص بر انتساب آن به فارابی^۳

۴. تصریح شماری از فیلسوفان به نام چون میرداماد^۴

ج. برخی از اندیشمندان بر این باورند که فصوص الحکمة، نه از آن

فارابی است و نه محصول اندیشه ابن سینا. این دسته چند گروه‌اند:

۱. برخی بر آن‌اند که فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر است.

م. ل. اشتراوس ادعا کرده که رساله مقالة فی القوی الإنسانية و ادراکاتها ابن سینا

با بخشی از فصوص (از فص ۳۰ تا میانه فص ۵۰) مشابه است. بنابر این،

قسمت اخیر رساله، اثر فیلسوفی متأخر است.^۵

۲. عده‌ای معتقدند فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر، اما متأثر

از مکتب غزالی است.

هورتن^۶ یکی از ویراستاران اروپایی که در سال ۱۹۰۵ م توانست

۱. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. الذریعة، ج ۱۶، ص ۲۳۵.

۳. ر.ک: شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

۴. ر.ک: جذوات و موافقت، ص ۸۶.

۵. ر.ک: مجله دنیای شرقی، شماره ۳، ص ۱۱۶.

ویرایشی از فصوص را ارائه کند، بر آن است که قسمت پایانی رساله فصوص متضمّن مطالبی است که دلالت بر آن دارد که از سوی فیلسوفی متأخر که اندیشه‌هایش متأثر از غزّالی است، تألیف شده است.

۳. شماری بر این باورند که فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر اما متأثر از مکتب فارابی است. دکتر خلیل الجرّ پس از استدلالی طولانی چنین می‌نویسد: «پس از این همه استدلالی که آوردیم، ما را به این اندیشه کشاند که این کتاب که تاکنون به فارابی نسبت داده می‌شده است، از او نیست و وظیفه ماست که به جستجوی مؤلف حقیقی این اثر پردازیم. متأسّفانه هیچ نشانه‌ای برای تحقیق این مطلب نداریم.

با وصف این، ما ادله‌ای جدی در دست داریم که چنین می‌اندیشیم که یک فیلسوفی که تربیت شده مکتب فارابی است و بعد بر اثر علل مختلف و به سبب رهاوردهای عرفانی و عناصری که احتمالاً در رسائل مشهور إخوان الصفاء دیده می‌شود، از روش اصلی مکتب خود منحرف گردیده است.»

سالهاست که چنین ادّعایی مطرح شده، اما ما هنوز به «ادله جدی» ایشان دست نیافته‌ایم؟!

وجه تسمیه

از این رساله با نامهای متعدّد یاد شده است:

۱. مشهورترین عنوان فصوص الحکمة است.^۱ «فصوص» جمع «فص» به معنای «اصل، حقیقت، گنه و خلاصه هر چیز»^۲ عنوان بخشهای این رساله؛ و عنوان «حکمت» بیانگر موضوع رساله می باشد.

۲. الفصوص فی الحکمة، عنوانی است که حاجی خلیفه بدان تصریح کرده است.^۳

۳. فصوص الحکم: در دایرة المعارف مصاحب آمده است: «کتابی به نام فصوص الحکم (غیر از فصوص الحکم محی الدین بن عربی) در مابعد الطبیعه به او منسوب است.»^۴ در لغت نامه نیز آمده: «فصوص الحکم یکی از کتب مهم فلسفه و تألیفات ابونصر فارابی است» و در ادامه به این نکته اشاره شده است که: «محی الدین اسم کتاب را تقلید کرده و بعضی مکاشفات خود را فراهم کرده و به فصوص الحکم موسوم ساخته است.»^۵

۴. الفصوص (= فصوص): در آثار حکمایی چون میرداماد^۶ از آن با عنوان الفصوص یاد شده و در متون فلسفی تازی و شرح فارسی این رساله با عنوان فصوص بدان اشاره شده است^۷ که در واقع اختصاری از عناوین قبل است.

۵. نصوص فی الحکمة: ر. والتزر^۸ ضمن ترجیح انتساب این رساله به

۱. ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. ر.ک: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۷۱ و معجم متن اللغة، ج ۴، صص ۴۱۶-۴۱۷.

۳. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۴۲.

۴. لغت نامه، ج ۱، صص ۹۴۱-۹۴۲.

۵. دایرة المعارف مصاحب، ج ۲، ص ۱۸۲۱.

۶. جذوات و موافیت، ص ۸۶. ۷. شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

ابن سینا از آن با عنوان نصوص فی الحکمة یاد کرده است^۱ که به طور قطع تصحیفی از «فصوص» می باشد.

۶. فصول الحکمة (= الفصول فی الحکمة): «اشتین شنیدر^۲ به سادگی اصلاحی در عنوان کتاب قائل می شود و کلمه «فصول» را جانشین «فصوص» می سازد.»^۳

۷. الفردوس: همان گونه که گذشت اس. پینس فصوص الحکمة را همان رساله الفردوس ابن سینا می داند.

شرح فصوص الحکمة

بنابر آنچه در منابع کتابشناسی و فهرستهای نسخ خطی آمده، مهمترین شروح شناخته شده فصوص الحکمة عبارتند از:

۱. نصوص الکلم علی فصوص الحکم (چاپ شده در قاهره به سال ۱۳۳۵ هـ ق) اثر سید محمد بدرالدین ابوفراس حلبی.

۲. شرح میر سید اسماعیل حسینی شنب‌غازانی (اثر حاضر)

۳. شرح^۴ میر جلال استرآبادی (درگذشته ۹۳۱ هـ. ق)

۱. مجله المورد، ج ۴، ص ۱۰۵.

2. Stein Schneider.

۳. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه هیجده.

۴. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۸۷ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی

دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۸۱.

۴. شرح فارسی محمد تقی استرآبادی (درگذشته ۱۰۵۸ ه. ق)
۵. شرحی که برای داود پاشا (درگذشته ۱۲۴۲ ه. ق) فرمانروای بغداد نوشته شده است.^۱
۶. شرح محمود بن محمد شیرازی (درگذشته ۷۱۰ ه. ق)
۷. شرح مهدی الهی قمشه‌ای
۸. شرح و ترجمه فارسی میرزا مهدی آشتیانی

شارح

«در هامش برگ ۱ نسخه دامپور ۱۰۳ حکمت (M8088) از همین شرح آمده است که این شرح از قطب شیرازی است. از این رو در دو فهرست رامپور و سالار جنگ هم چنین نوشته شده است؛ و بروکلیمان و آتش و مژگان نیز فریفته آن شدند و شیرازی را از شارحان پنداشتند.»^۲

اما همان گونه که در منابع کتاب‌شناسی و فهرستهای معتبر نسخ خطی آمده، این شرح از آن سید اسماعیل حسینی تبریزی شام‌غازانی است. متأسفانه درباره وی اطلاعات چندانی نداریم، جز آنچه در کتاب ارزشمند دانشمندان آذربایجان آمده است. از این رو، به آن بسنده کرده، عباراتش را بعینه نقل می‌کنیم: «امیر سید اسمعیل شام‌غازانی^۳ (شنب

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۸۰.

۲. شرح فصوص الحکمة، دیباچه، صفحه شش.

۳. «شهرک تازه‌ای در غرب شهر تبریز که غازان خان، ایلخانی معروف مغول بنا کرد. غازان خان آن را

غازانی) از فحول علمای آذربایجان و از دانشمندان تبریز بوده. مدّتی در هرات از علاءالدین علی قوشچی و مولانا شیخ حسین منطقی تحصیل کرده و از آنجا به شیراز خدمت مولانا جلال‌الدین دوانی رفته است. گویند وقتی که امیر متوجّه تبریز می‌شده است، مولانا دوانی در موقع وداع آن فرزانه چنین گفته است: «این سیّدزاده تبریزی از درخت طبیعت ما میوه‌های رسیده چیده و برد، ولی آن سیّدزاده استرآبادی - یعنی امیر جلال‌الدین (۹۳۱ مُرده) - میوه‌های رسیده و نارسیده ما را با خود برد.

مولانا جلال‌الدین دوانی اجازه امیر را با این عبارت شروع فرموده‌اند: «السید الأبد الفاضل المتأصل البارع الفائق، جامع الحقائق و الدقائق و الحدس الصائب و الفهم الثاقب و الدین الرزین و الطبع الرصین، حاوی أطراف الفضائل و الکمالات، جامع فنون المآثر و المکرمات، السید مجد الملة و الفضیلة و المعالی و السیادة و الدین، إسمعیل الحسینی التبریزی الشنبی أسبغ الله تعالی فضائله و معالیه و قرن بالانتظام آیامه و لیالیه....»

بالجملة: مولانا امیر اسمعیل روز هجدهم ماه محرّم سال ۹۱۹،

→

غازانیه نام نهاد و فرمود تا بازرگانان که از روم و فرنگ آیند، بار در آنجا گشایند؛ و در آنجا باغها، کاروانسراها، مسجد و مدارس، دارالشفاء، خانقاه، کتابخانه، و گرمابه‌ها ساخت، و گنبدی مخصوص مقبره خویش با اوقات و مصارف خیریه مقرر داشت که صورت آنها در تاریخ مبارک غازانی آمده است.»

شصت و نه ساله^۱ به رحمت ایزدی پیوسته، مزارش در قبرستان کجیل در طرف غربی شارع قریه خسرو شه در سمت راست واقع شده و از مشاهیر تألیفاتش شرح بر فصوص الحکمة فارابی است که به نام سلطان یعقوب نوشته که هم اکنون نیز آن کتاب پسندیده عصر حاضر بوده و ارباب کمال تعریف و توصیفش می نمایند و آن در تاریخ ۱۳۱۵ هجری در طهران چاپ شده و متداول است.»^۲

دستنوشتها، نسخ خطی و شیوه تصحیح

به دلیل اهمیت این شرح، نسخ متعددی از آن در کتابخانه‌های داخل و خارج به چشم می خورد.^۳ گویا نسخه‌ای نیز به خط شارح در کتابخانه لیدن هلند وجود دارد^۴ که متأسفانه تا هنگام نگارش این سطور بدان دست نیافتیم.

اساس تحقیق حاضر مبتنی بر چهار نسخه خطی و یک متن چاپی می باشد:

۱. نسخه «س»: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۵۱۰ که در تاریخ ۹۲۱ ه. ق یعنی ۲۵ سال پس از تألیف شرح، توسط

۱. بدین ترتیب می توان دریافت که او در سال ۸۵۰ ه. ق به دنیا آمده است.

۲. دانشمندان آذربایجان، ص ۳۹.

۳. مرحوم دانش پژوه تعداد نسخ این شرح را ۴۵ نسخه دانسته اند. ر.ک: شرح فصوص الحکمة، صفحه شش.

۴. ر.ک: فصوص الحکمة (تحقیق محمد حسن آل یاسین)، ص ۲۷.

محمد بن عبدالخالق کججی به خط نستعلیق در ۷۳ برگ ۱۷ سطری از روی نسخه اصل کتابت شده و زیر نظر شارح دوباره با نسخه اصل مقابله و تصحیح شده و دارای حواشی شارح نیز می باشد.^۱

۲. نسخه «ش»: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از مجموعه نسخه‌های خطی اهدایی مرحوم سید محمد مشکوة به شماره ۳۰۰ که پیرپاشاه بن محمد یساری در روز شنبه ۲۳ شوال سال ۹۸۶ ه. ق به خط نسخ کتابت کرده و سپس با نسخه شارح و دستنوشته فاضل اردبیلی (که از روی نسخه اصل کتابت شده) مقابله و تصحیح کرده است. این نسخه شامل ۱۴۱ برگ ۱۷ سطری می باشد.^۲

۳. نسخه «ج»: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۹۷۵/۱: ۸۱ صفحه به قلم نسخ محمود بن محمد قاسم شریف سیستانی مورخ ۱۰۸۸ ه. ق. آنچه بر اهمیت این نسخه می افزاید آنکه افزون بر چند حاشیه از مؤلف، حواشی بسیاری با نشان «م ح ق» دارد که گویا از آن میرداماد است. همان گونه که استاد حائری در صفحه ۲۱۱۵ مجلد ۱۰/۴ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی آورده‌اند، میر در بیشتر این حواشی به شارح خُرده‌گیری کرده و از فارابی دفاع می کند.

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۳، ص ۳۴۶۱.

۲. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی اهدایی مرحوم سید محمد مشکوة، ج ۳، ص ۲۸۱.

۴. از نسخه چاپ سنگی این اثر که به سال ۱۳۱۵ در تهران منتشر شده نیز به عنوان یکی از منابع بهره بردیم و در پاورقیها با حرف رمز «ط» بدان اشاره کردیم.

۵. پس از پایان تحقیق به نسخه دیگری از شرح فصوص که به شماره ۱۸۶۵ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود، برخوردیم که نیمی از آن (تا اواخر فص ۵۴) رونویس نسخه ای است که از روی خط مصنف در سال ۹۰۱ ه. ق کتابت شده و نیمی دیگر توسط کاتبی دیگر رونویس گردیده. از آنجا که تفاوت های این نسخه چیزی جز آنچه در پاورقیها ذکر شده نبود، تنها به عنوان نسخه ای کمکی از آن بهره بردیم.

– در موارد تفاوت، عبارات هر یک که به نوعی ترجیح داشت در متن و دیگر احتمالات در پاورقی درج شد.

– منابع اقوال و روایات و نیز حواشی مصنف، میرداماد و دیگران در بخش پایانی تحت عنوان «الحواشی و التعليقات» ثبت شد.

– عدد داخل علامت / / نشانگر حواشی و تعليقات است.

– از علائم «+» و «-» برای بیان فزونیها و کاستیهای نسخ استفاده

شد.

– عبارت داخل علامت < > متن فصوص و عبارات بیرون علامت،

شرح آن می باشد.

– برای استفاده بیشتر، متن فصوص به طور کامل و مستقل، قبل از شرح نیز ارائه شد.

– روایات با استفاده از لوح فشرده «المعجم الفقہی» استخراج شد. در پایان از ریاست فرهیخته و اندیشمند انجمن مفاخر فرهنگی ایران، و همایش از قرطبه تا اصفهان، جناب آقای دکتر مهدی محقق که با انتشار این اثر موافقت فرمودند سپاسگزارم و از حکیم علی الاطلاق آرزوی کامیابی و بهروزی ایشان را دارم.

نیازمند رحمت پروردگار غنی

علی اوجبی

۱۳ مهرماه سال ۱۳۸۱ خورشیدی

فُصُوصُ الْحِكْمَةِ

تأليف

أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

(٢٦٠-٢٣٩ هـ.ق.)

الأُمور التي قبلنا لكلّ منها مهيةٌ و هويةٌ؛ و ليست مهيةٌ هويته و
لاداخلة في هويته.

و لو كانت مهية الإنسان هويته لكان تصوّر مهية الإنسان
تصوّراً لهويته؛ فكنّت إذا تصوّرت ما الإنسان تصوّرت هو الإنسان
فعلمت وجوده؛ و لكان كلّ تصوّر للمهية يستدعي تصديقاً.

ولا الهوية داخلة في مهية هذه الأشياء و إلا لكان مقوماً
لايستكمل تصوّر المهية دونه و يستحيل رفعه عن المهية توهماً و
لكان قياسُ الهوية من الإنسان قياسَ الجسمية والحيوانية و كان
كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً لايشكّ في أنّه جسم أو حيوان؛ إذا
فهم الجسم أو الحيوان؛ كذلك لايشكّ في أنّه موجود و ليس كذلك، بل
يشكّ ما لم يقم حسّ أو دليل؛ فالوجود و الهوية لما يلينا من
الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من العوارض اللازمة؛ و

بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد المهية. وكلّ لاحق فإمّا أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه و إمّا أن يلحقه عن غيره؛ لأنّه محال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود؛ فمحال أن تكون المهية يلزمها شيء حاصل إلا بعد حصولها؛ و لا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون أنّه قد كان قبل نفسه؛ فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للمهية عن نفسها؛ إذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل الذي إذا حصل عرضت له أشياء سببها هو؛ فإنّ الملزوم المقتضي لل لازم علّة لما يتبعه و يلزمه؛ و العلة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت؛ و قبل الوجود لا تكون وجبت؛ فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهية في ما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير المهية و ذلك لأنّ كلّ لازم و مقتضٍ و عارض فإمّا من نفس الشيء و إمّا من غيره؛ و إذا لم تكن الهوية للمهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها. فكلّ ما هويته غير مهيته و غير المقومات فهويته عن غيره؛ فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهية له مبائنة للهوية.

[.١] فصّ

المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها و إلا لم توجد؛ و لا يجب

وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة؛ فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها؛ فهي في حد ذاتها
هالكة و من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورةً؛ فكل شيء
هالك إلا وجهه.

[٢]. فصّ

المهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ و
الأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات. فالمهية المعلولة
أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي مُحدثة لا بزمانٍ تقدّم.

[٣]. فصّ

كل مهية مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها على كثيرين
لمهيتها وإلا لما كانت مهيتها مقترنة بمفرد؛ فذلك من غيرها؛
فوجودها معلولة.

[٤]. فصّ

كل واحد من أشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك
المهية هو كونه ذلك الواحد وإلا لاستحالت تلك المهية لغير ذلك

الواحد. فإنّ ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها؛ فهي لسبب؛
فهي معلولة.

[.٥] فصّ

الفصل لا مدخل له في مهية الجنس؛ فإن دخل ففي إنّيته؛ أعني أنّ
طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل، كالحیوان مطلقاً إنّما
يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً و عجباً لكنّه لاتصير له مهية
الحيوان بأنّه ناطق.

[.٦] فصّ

وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول؛ لأنّه لو كان لكان الفصل
مقوماً له موجوداً و كان داخلاً في مهية؛ إذ مهية الوجود نفسه.

[.٧] فصّ

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛
وإلا لكان معلولاً.

و هذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى.

[٨] فصّ

وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً و
 إلا لكان كلّ جزء منه إمّا واجب الوجود؛ فكثر واجب الوجود وإمّا غير
 واجب الوجود و هو أقدم بالذات من الجملة؛ فتكون الجملة أبعد في
 الوجود.

[٩] فصّ

واجب الوجود لا موضوع له و لا عوارض له؛ فلا لبس له؛ فهو
 صّراح؛ فهو ظاهر.

[١٠] فصّ

واجب الوجود مبدأ كلّ فيض؛ و هو ظاهر على ذاته بذاته؛ فله
 الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكلّ من
 ذاته؛ فعلمه بالكلّ بعد ذاته علمه بذاته.
 و ذوق بعض المتألّهة أنّ علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ و
 يتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته؛ فهو الكلّ وحده.

[.۱۱] فصّ

هو الحقّ؛ فكيف لا وقد وجب؟! هو الباطن؛ فكيف لا وقد ظهر؟!
فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر؛ فخذ من
بطونه إلى ظهوره يظهر لك و يبطن.

[.۱۲] فصّ

كلّ ما عُرف سببه من حيث يوجبه فقد عُرف؛ وإذا رتبت
الأسباب انتهت أو اخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل
الإيجاب؛ فكلّ كلّّي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس
يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان و الآن، بل عن ذاته؛
والترتيب الذي عنده شخصاً شخصاً بغير نهاية.
فعالم علمه بالأشياء بذاته هو الكلّ الثاني؛ لانهاية له و لاحد؛ و
هناك الأمر.

[.۱۳] فصّ

علمه الأوّل بذاته لا ينقسم. علمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم تكن
الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته؛ ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾؛ من
هناك يجري القلم في اللوح جرياً متناهيّاً إلى القيامة.

إذا كان مرتعُ بصرك ذلك الجنب و مذاقك من ذلك الفرات كنت
في طيبٍ؛ ثمّ تدهش.

[١٤] فصّ

أنفذُ إلى الأحديّة تُدهش إلى الأبدية؛ وإذا سألتَ عنها فهي قريبة.
أظلتَ الأحديّةُ فكان قلماً. أظلتَ الكلّيّةُ فكان لوحاً؛ جرى القلمُ على
اللوح بالخلق.

[١٥] فصّ

امتنع ما لا يتناهى لا في كلّ شيء، بل في الخلق؛ و ما له مكانة و
رتبة؛ و وجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كم شئت.

[١٦] فصّ

لحظت الأحديّةُ نفسها و ذاته كانت قدرة؛ فلحظت القدرة؛ فلزم
العلمُ الثاني المشتمل على الكثرة؛ و هناك أفق عالم الربوبية يليها عالم
الأمر يجرى به القلمُ على اللوح؛ فتتكثر الوحدة حيث ﴿يَغْشَى السِّدْرَةَ
مَا يَغْشَى﴾ و يلقي الروحُ الكلمة؛ و هناك أفق عالم الأمر يليها العرشُ
والكرسيُّ و السمواتُ و ما فيها ﴿كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾. ثمّ يدور على

المبدأ و هناك عالمُ الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر؛ و يأتونه كلّ فرداً.

[١٧] فصّ

لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة؛ و تلاحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات.

فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد و إن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك و تعرف بالصعود أنّ هذا هذا ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

[١٨] فصّ

إذا عرفت أولاً الحقّ عرفت الحقّ و عرفت ما ليس بحقّ؛ و إن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل و لم تعرف الحقّ. فانظر إلى الحقّ فإنك لاتحبّ الأفلين، بل توجه وجهك إلى الحقّ.

[١٩] فصّ

أليس قداستبان لك أنّ الحقّ الواجب لاينقسم قولاً على كثيرين؛

فلا يشارك نِدّاً؛ و لا يقابل ضدّاً و لا يتجزئ مقداراً و لا واحداً؛ و لا يختلف مهية و لا هوية؛ و لا يتغير ظاهرية و باطنية.
فانظر هل ما تقبله مشاعرك و تمتلئه ضمائرُك كذلك؟! لا تجده؛
فليس ذلك إلا مبائناً له؛ فهذا منه؛ فدع هذا إليه؛ فقد عرفتّه.

[٢٠] فصّ

كلّ إدراك فإمّا أن يكون لملائمٍ أو لغير ملائمٍ، بل منافرٍ أو لما
ليس بملائمٍ و لا منافرٍ.
اللذة إدراك الملائم و الأذى إدراك المنافر. إنّ لكلّ إدراك كمالاً و
لذته إدراكه؛ للشهوة ما يستطيبه و للغضب الغلبة و للوهم الرجاء و
لكلّ حسّ ما يُعدّ له؛ و لما هو أعلى كمال هو الحقّ و خصوصاً الحقّ
بالذات؛ كلّ كمالٍ من هذه الكمالات معشوقٌ لقوّة درّاكته.

[٢١] فصّ

إنّ النفس المطمئنة كمالها عرفان الحقّ الأوّل بإدراكها؛ فعرفانها
الحقّ الأوّل بمرتبةٍ قدسيةٍ على ما يتجلّى لها هو اللذة القصوى.

[٢٢] فصّ

كلّ مدركٍ متشبهٌ من جهة ما يدركه تشبّه التقبّل و الاتّصال.

فالنفس المطمئنة ستخالط معنىً من اللذة الخفية على ضربٍ من
الاتصال؛ فترى الحق في كل شيء و تبطل عن ذاتها؛ فإذا رجعت إلى
ذاتها و آلت لها أفّ.

[٢٣]. فصّ

ما كلّ ما يلي اللذة يشعر بها و لا كلّ محتاجٍ إلى صحّة تفتن لها،
بل قد يعاف.

أليس الممرور يستخبث الحلو و يستبشعه؟! أليس من به جوعٌ
بوليموس يعاف الطعام يذوب بدنه جوعاً؟! ما كلّ منقلب في كلّ
سبب مؤلم يحسّ به. أليس الخدرُ الفاقد للقوة اللامسة لا يؤلمه
إحراق النار و لا إجمادُ الزمهرير؟!

[٢٤]. فصّ

ما حال الممرور إذا كشف عنه غطاءً سوء المزاج؟ و من به جوع
بوليموس إذا استفرغ عن معدته الأذي؟ و الخدر إذا سرت قوة الحسّ
في جارحته؟ أليس الأول يستلذّ الحلو استلذاً؟! أليس الثاني يُقلِّقه
الجوعُ إقلاقاً؟! أليس الثالث يُنهكه الألم إنهاكاً؟! كذلك إذا كشف عنك
غطاؤك ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ حينئذٍ.

[٢٥]. فصّ

إنّ لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك من البدن. فاجهدُ أن ترفع
 الحجابَ و تتجرّد؛ فحينئذٍ تلحق؛ فلاتسئل عمّا تباشره. فإنّ أمتَ
 فويلُ لك و إن سلمتَ فطوبى لك؛ و أنت في بدنك تكون كأنك لستَ في
 بدنك و كأنك في صُقع الملكوت؛ فترى ما لا عينُ رأت و لا أذن سمعتُ
 و لا خطر على قلب بشر؛ فاتخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن يأتيه فرداً.

[٢٦]. فصّ

ما تقول في الذي عند الحقّ تعالى عن الحقّ؟ و هنالك صورة
 العشق؛ فهو معشوق لذاته و إن لم يعشق لذيد عند ذاته و إن لم يلحق.
 تمّ وجوده فوق التمام؛ فيفضل ليسيح على الإتمام.

[٢٧]. فصّ

مَن شاهد الحقّ لزمه لزوماً أو تركه عجزاً؛ و لا منزلة بين هاتين
 المنزلتين إلاّ منزلة الخمول؛ و مَن تركه عجزاً فقد أقام عذراً؛ و هو
 متجلّ فيشرق و سريع فيلحق و هو ﴿لايُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

[٢٨]. فصّ

صلّت السماءُ بدورانها و الأرضُ برجانها و الماءُ بسيلانه و
المطرُ بهطلانه؛ و قد تُصَلِّي له و لا تُشْعُر ﴿ و لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾.

[٢٩]. فصّ

إنّ الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكّل بصورةٍ و
لا يتخلّق بخلقةٍ و لا يتعيّن بإشارةٍ و لا يتردّد بين حركة و سكون؛
فلذلك يدرك المعدوم الذي فات و المنتظر الذي هو آتٍ و يسبح في
عالم الملكوت و ينتقش من عالم الجبروت.

[٣٠]. فصّ

أنت مركّب من جوهرين: أحدهما مشكّل مصوّر مكيفٌ مقدّرٌ
متحرّكٌ ساكنٌ متحيّزٌ منقسمٌ؛ و الثاني مبائن للأوّل في هذه الصفات
غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل و يعرض عنه الوهم. فقد
جمعتَ من عالم الخلق و من عالم الأمر؛ لأنّ روحك من أمر ربّك و
بدنك من خلق ربّك.

[٣١] فصّ

النبوة تختصّ في روحها بقوةٍ قدسيةٍ تدعن لها غريزةً عالم الخلق الأكبر كما تدعن لروحك غريزةً عالم الخلق الأصغر؛ فتأتي بمعجزاتٍ خارجةٍ عن الحيلة و العادات؛ و لاتصدأ مرأتها و لا يمنعها شيء عن انتقاشٍ بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل و ذوات الملائكة التي هي الرسل؛ فيبلغ ممّا عند الله.

[٣٢] فصّ

الملائكة صور علمية جواهرها علومٌ إبداعيةٌ ليست كألواحٍ فيها نقوش أو صور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى؛ فينطبع في هويّاتها ما تلحظ؛ و هي مطلقة لكنّ الروح القدسية تخاطبها في اليقظة و الروح النبوية تعاشرها في النوم.

[٣٣] فصّ

إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ و علن. أمّا علنُهُ فهو الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه، و قد وقف الحسّ على ظاهره، و دلّ التشريح على باطنه؛ و أمّا سرّه فقوى روحه.

[٣٤] فصّ

إنّ قوئى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل و قسم موكل بالإدراك؛ و العمل ثلاثة أقسام: نشائي و حيواني و إنساني؛ و الإدراك قسمان: حيواني و إنساني.

[٣٥] فصّ

و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيره.

[٣٦] فصّ

العمل النشائي في غرضي حفظ الشخص و تنميته و حفظ النوع و تبقيته بالتوليد؛ و قد سلط عليها إحدى قوئى روح الإنسان؛ و قوم يسمونها القوّة النباتية؛ و لاجابة بنا إلى شرحها.

[٣٧] فصّ

العمل الحيواني جذب النافع و تقتضيه الشهوة؛ و دفع الضارّ و يستدعيه الخوف و يتولاه الغضب؛ و هذه من قوئى روح الإنسان.

[٣٨] فصّ

العمل الإنساني اختيار الجميل و النافع في المقصد المعبور إليه
 بالحياة العاجلة و سدُّ فاقة السّفه على العدل؛ و يهدي إليه عقلٌ يفيدُه
 التجاربُ و تؤتِيه العِشْرَةُ و يقلّده التّأديب بعد صحّة من العقل
 الأصيل.

[٣٩] فصّ

الإدراك يناسب الانتقاش؛ و كما أنّ الشمع يكون أجنبياً عن
 الخاتم حتّى إذا عانقه معانقة ضامّة رحل عنه بمعرفةٍ و مشاكلة
 صورةٍ كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة؛ فإذا اختلس عنه
 صورته عقد معه المعرفة، كالحسّ يأخذ من المحسوس صورةً
 يستوصفها الذكر؛ فيتمثّل في الذكر و إن غابت عن المحسوس.

[٤٠] فصّ

إدراك الحيوان إمّا في الظاهر و إمّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر
 بالحواس الخمس التي هي المشاعر و الإدراك الباطن من الحيوان
 للوهم و حوّله.

[٤١] فصّ

كلّ حسّ من الحواسّ الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كفيته؛
فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته وإن زال كالْبَصَرِ إذا
حدق الشمسَ تمثّل فيه شبحُ الشمس؛ فإذا أعرض عن جرم الشمس
بقي فيه ذلك الأثر زماناً؛ و ربّما استولى على غريزة الحَدَقَة ما
فسدها؛ و كذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القويّ باشره طنينٌ
بقيت مدّة؛ و كذلك حكم الرائحة و الطعم؛ و هذا في اللمس أظهر.

[٤٢] فصّ

البصر مرآةٌ يتشبح فيها خيالُ المبصر مادام يحاذيه؛ فإذا زال و
لم يكن قوياً انسلخ عنها. السمع جَوْبَةٌ يتموّج فيها الهواء المنفلت عن
متصاكين على شكله فيسمع. اللمس قوّة في عضوٍ معتدلٍ يحسّ بما
يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقٍ مؤثّر؛ و كذلك حال الشمّ و
الذوق.

[٤٣] فصّ

إنّ وراء المشاعر الظاهرة شركاء و حبالٍ لاصطياد ما يقتضيه
الحسّ من الصورة.

و من ذلك قوّة تسمّى مُصوِّرة و قد رتبت في مقدّم الدِّماغ؛ وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواسّ أو ملاقاتها؛ فتزول عن الحسّ و تبقى فيها.

و قوّة تسمّى وهماً؛ وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسة الشاة؛ فتشبّحت عداوته و ردائته فيه، إذ كانت الحاسة لاتدرك ذلك.

و قوّة تسمّى حافظة؛ وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أنّ المصوِّرة خزانة ما يدركه الحسّ.

و قوّة تسمّى مفكّرة؛ وهي التي يتسلّط على الودائع في خزانتي المصوِّرة و الحافظة؛ فتخلط بعضها ببعض و تفصل بعضها عن بعض؛ و إنّما تسمّى مفكّرة إذا استعملها روح الإنسان و العقل؛ فإن استعملها الوهم سمّيت متخيّلة.

[.٤٤] فصّ

الحسّ لا يدرك صيرف المعنى، بل خلطاً؛ و لا يستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الحسّ لا يدرك زيدا من حيث هو صيرف إنسان، بل أدرك إنساناً له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك؛ و لو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس

كلّهم؛ و الحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس؛
فلا يُدرك الصورة إلا في المادّة و إلا مع علائق المادّة.

[.٤٥] فصّ

الوهم و الحسّ الباطن لا يدرك المعنى صِرفاً، بل خلطاً ولكنّه
يستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الوهم و التخيل أيضاً لا يُحضران
في الباطن صورةً إنسانيةً صِرفاً، بل على نحو ما يحسّ من خارج
مخلوطةً بزوائد و غواشٍ من كمّ و كيف و أين و وضع؛ فإذا حاول أن
يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية بلا زيادةٍ أُخرى لم يمكنه
ذلك، بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة
عن الحسّ و إن فارق المحسوس.

[.٤٦] فصّ

الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه و
حقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه
الكثرة؛ و ذلك بقوةٍ لها تسمّى العقل النظري؛ و هذه الروح كمرآةٍ و
هذا العقل النظري كصقالتها.

و هذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم

الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم تفسد صقالتها بطبعٍ ولم يعرض
بجهة صقالتها عن الجانب الأعلى شغلٌ بما تحتها من الشهوة و
الغضب و الحسّ و التخيل؛ فإذا أعرضت عن هذه و توجّهت تلقاء
عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى و اتّصلت باللذة العُلّيا.

[.٤٧] فصّ

الروح القدسية لا يشغلها جهةٌ تحته عن جهةٍ فوقه؛ و أنّه
لا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن؛ و قد يتعدى تأثيرها عن
بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه و يقبل المعقولات من الروح المَلَكِيّة
بلا تعليم من الناس.

[.٤٨] فصّ

الأرواح العاميّة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر؛ و
إذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن؛ و إذا ركنت إلى مشعرٍ غابت
عن الآخر؛ و إذا جنحت من الباطن إلى قوّة غابت عن أخرى؛ فلذلك
البصرُ يختلّ بالسمع، و الخوفُ يشغل عن الشهوة، و الشهوةُ يشغل
عن الغضب، و الفكرُ يصدّ عن الذكر، و كذلك التذكّر يصرف عن
التفكّر؛ و الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن.

[٤٩]. فصّ

في الحدّ المشترك بين الباطن و الظاهر قوّةٌ هي مجمع تأدية الحواسّ و عندها بالحقيقة الإحساس؛ و عندها ترتسم صور آلة تتحرّك بالعجلة فتبقي الصور المحفوظة فيها و إن زالت حتّى تحسّ كخطّ مستقيمٍ أو كخطّ مستديرٍ من غير أن يكون كذلك إلاّ أن ذلك لا يطول ثباته فيها.

و هذه القوّة أيضاً مكانٌ لتقرّر الصور الباطنة فيها عند النوم؛ فإنّ المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل؛ فما تصوّر فيها حصل مشاهداً؛ فإن امتهنتها الحسّ الظاهر تعطلت عن الباطن و إذا عطّلتها الظاهر تمكّن منها الباطن الذي لا يهدأ؛ فيستثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن حتّى يصير مشاهداً كما في النوم.

و لربّما جذب الباطن جاذبٌ جدّ في شغله؛ فاشتدّت حركة الباطن اشتداداً يستولي بسلطانه؛ فحينئذٍ لا يخلو من وجهين: إمّا أن يعدّل العقل حركته و يعتاء غليانه و إمّا أن يعجز عنه فيعزب عن جواره؛ فإن اتّفق من العقل عجزٌ و من الخيال تسلّطٌ قويٌّ تمثّل في الخيال قوّةً مباشرةً في هذه المرآة؛ فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعارٌ أمرٌ أو تمكّنٌ خوفٍ؛ فيسمع أصواتاً و يبصر أشخاصاً.

و هذا التسلط ربّما قوّى على الباطن و قصر عنه يدُ الظاهر؛ فلاح فيه شيء من إدراكات الملكوت الأعلى؛ فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواسّ و سكون المشاعر؛ فيرى الأحلام؛ فربّما ضبطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها؛ فلم يحتج إلى عبارة. و ربّما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه إلى أمور تجانسه؛ فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير و التعبير هو حدس من المعبرّ يستخرج به الأصل عن الفرع.

[٥٠] فصّ

ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقل؛ و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحسّ؛ و لن يتمّ الإحساس إلّا بآلة جسمانية فيها تتشبع صورة المحسوس شبحاً مستصحباً للواحق غريبة؛ و لن يستتمّ الإدراك العقلي بآلة جسمانية؛ فإنّ المتصوّر فيها مخصوص و العامّ المشترك فيه لا يتقرّر في منقسم؛ بل الروح الإنسانية التي تتلقّى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيّز و لا يتمكّن في وهم؛ و لا يدرك بالحسّ؛ لأنّه من حيّز الأمر.

[٥١] فصّ

الحسّ تصرفه في ما هو من عالم الخلق و العقل تصرفه في ما

هو من عالم الأمر؛ وما هو فوق الخلق و الأمر فهو يُحجَب عن الحسّ و العقل و ليس حجابهُ غير انكشافه، كالشمس لو انتقلت يسيراً لاستعلنت كثيراً.

[.٥٢] فصّ

الذات الأحديّة لا سبيل إلى إدراكها، بل تُدرَك بصفاتِها؛ و غاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها؛ تعالى عمّا يصفه الجاهلون.

[.٥٣] فصّ

للملائكة ذوات حقيقيّة ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأما ذواتها الحقيقيّة فأمريّة و إنّما يلاقيها من القوّة البشريّة الروح الإنسانيّة القدسيّة؛ فإذا تخاطبا انجذب الحسّ الباطن و الظاهر إلى فوق؛ فيتمثّل لها من المَلَك صورةٌ بحسب ما يحتملها؛ فيرى مَلَكاً على غير صورته و يسمع كلامه بعد ما هو وحي.

و الوحي لوح من مراد المَلَك للروح الإنساني بلا واسطة؛ و ذلك هو الكلام الحقيقي؛ فإنّ الكلام إنّما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطنُ المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله؛ فإذا عجز المخاطب عن

مسّ باطن المخاطب بباطنه مسّ الخاتم الشمع و يجعله مثل نفسه
 اتّخذ بين الباطنين سفيراً من الظاهرين؛ فكلم بالصوت أو كتب أو
 أشار؛ وإذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه
 اطلع الشمس على الماء الصافي؛ فانتقش منه لكنّ المنتقش في
 الروح من شأنه أن يتشبح إلى الحسّ الباطن إذا كان قوياً؛ فينطبع في
 القوّة المذكورة؛ فيشاهد؛ فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه و
 يتلقّى وحيه بباطنه. ثمّ يتمثّل للملك صورة محسوسة و لكلامه
 أصوات مسموعة؛ فيكون الملك و الوحي يتأدّي كلّ منهما إلى قواه
 المدركة من جهين و يعرض للقوى الحسيّة شبه الدّهش و للموحى
 إليه شبه الغشى. ثمّ يرى الموحى إليه و يشاهده.

[.٥٤] فصّ

لاتظنّ أنّ القلم آلة جمادية أو اللوح بسيط أو الكتابة نقش
 مرقوم، بل القلم ملك روحاني و اللوح ملك روحاني و الكتابة تصوير
 الحقائق. فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني و يستودعه اللوح
 بالكتابة الروحانية؛ فينبعث القضاء من القلم و التقدير من اللوح.
 أمّا القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد و التقدير يشتمل
 على مضمون التنزيل بقدر معلوم و فيها يسنح من الإجمال إلى

الملائكة التي في السموات. ثم يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين. ثم يحصل المقدر في الوجود.

[.٥٥] فصّ

السبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسببٍ صار سبباً حتى ينتهي إلى مبدأ يترتب عليه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. فلن تجد في عالم الكون و الفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب و يرتقى إلى مسبب الأسباب.

و لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره؛ و يستند تلك الأسباب إلى الترتيب و الترتيب يستند إلى التقدير و التقدير يستند إلى القضاء و القضاء ينبعث عن الأمر و كلّ شيءٍ مقدرٌ.

[.٥٦] فصّ

فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف عن اختياره و هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث.
[١] فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أوّل وجوده و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه و

لزم القول بأنّ اختياره مقتضى فيه من غيره.

[٢] وإن كان حادثاً و لكلّ حادثٍ مُحدثٌ؛ فيكون اختياره عن سببٍ اقتضاه و مُحدثٍ أحدثه؛ فإمّا أن يكون إيجاده بالاختيار؛ و هذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيارٍ فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره؛ فينتهي إلى الاختيار الأزليّ الذي أوجب ترتيب الكلّ في الخارج على ما هو عليه؛ فإنّه إن انتهى إلى اختيارٍ حادثٍ عاد الكلام من الرأس.

فتبين من هذا أنّ كلّ كائن من خير و شرّ يستند إلى أسباب منبعثة عن الإرادة الأزليّة.

[٥٧]. فصّ

كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيءٍ خاصّ كزيدٍ أو شيءٍ عامّ كالإنسان؛ و العامّ لا يقع عليه رؤية و لا يُصكّ بحاسّة. أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن يُدرَك وجوده بالاستدلال أو بغير الاستدلال.

و اسم المشاهدة يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال. فإنّ الاستدلال على الغائب؛ و الغائب يُنال بالاستدلال؛ و ما لا يُستدلّ عليه و يُحكم مع ذلك بإنّيّته بلاشكّ فليس بغائبٍ. فكلّ موجود ليس بغائبٍ فهو مشاهد. فإدراك المشاهد

هو المشاهدة؛ و المشاهدة إمّا بمباشرةٍ و ملاقاةٍ و إمّا من غير مباشرة؛ و هذا هو الرؤية.

و الحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته؛ و ليس ذلك بالاستدلال؛ فجائز على ذاته مشاهدةً كماله من ذاته؛ فإذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال و كان بلامباشرةٍ و لا مماسّةٍ كان مرئياً لذلك الغير حتّى لو جازت المباشرة - تعالى عنها - لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك؛ و إذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوّة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيهٍ و لا تكييفٍ و لا مسامتةٍ و لا محاذاةٍ ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

تفسير قوله: «فلا لبس له؛ فهو صُراح؛ فهو ظاهر»؛ كلّ شيء يُخفى:

[١] إمّا لسقوط حاله في الوجود حتّى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف.

[٢] و إمّا أن يكون لشدّة قوّته و عجز قوّة المدرك عنه و يكون حظّه من وجوده قوياً مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته أنت حسيراً و خفى شكله عليها كثيراً.

[٣] و إمّا أن يكون لسترٍ و الستر إمّا مبائن كالحائط يحول بين البصر و بين ما ورائه و إمّا غير مبائن و هو إمّا مخالط لحقيقة

الشيء و إمّا ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيتها؛ فهي خفيّة فيها؛ و كذلك لسائر الأمور المحسوسة؛ فالعقل يحتاج إلى قشرها عنها حتّى يخلص؛ فإذا حصل له الخلاص وصل إلى حاقّ كُنْهها و الملاصق مثل الثوب للابس و هو في حكم المبائن.

[٥٨]. فصّ

الملاصق و المبائن يخفيان، لتوقيفهما الإدراك عندهما؛ لأنّهما أقرب إلى المدرك.

[٥٩]. فصّ

الموضوع يُخفي الحقيقة الجليّة، لما يتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة، كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسانية؛ فإذا كانت كبيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجتّة حسن الصورة؛ و إن كانت يابسة قليلة كان بالضدّ؛ و كذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة.

[٦٠]. فصّ

القرب مكاني و معنوي؛ و الحقّ غير مكاني؛ فلا يتصوّر فيه قُربٌ

و بُعد مكاني.

و المعنوي إما اتّصال من قبّل الوجود و إما اتّصال من قبّل المهية.

الأول الحق لا يناسب شيئاً في المهية؛ فليس لشيء إليه نسبة أقرب و أبعد في المهية؛ و اتّصال الوجود لا يقتضي قرباً أقرب من قربته تعالى و كيف و هو مبدأ كلّ وجود و مُعطيه؟! و إن فعل بواسطة فللواسطة و اسطة و هو أقرب من الواسطة؛ فلاخفاء بالحقّ الأول من قبّل ساترٍ ملاصقٍ أو مبائنٍ.

و قد تنزّه الحقّ الأول عن مخالطة الموضوع و تقدّس عن عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة؛ فما به لبس في ذاته.

[٦١] فصّ

لا وجود أكمل من وجوده؛ فلاخفاء به من نقص الوجود؛ فهو في ذاته ظهور؛ و لشدة ظهوره باطن؛ و به يظهر كلّ ظاهر كالشمس يُظهر كلّ خفيّ و يستبطن عنها لا عن خفاء.

تفسير الفصّ الذي بعده لاكثره في هوية ذات الحقّ؛ و اختلاط له بالأشياء، بل تفرّد بلاغواشٍ و من هناك ظاهريته؛ و كلّ كثرة و اختلاط فهو بعد ذاته و ظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها؛

فهى من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ و من ظهورها يظهر كل شيء؛ فيظهر مرّة أخرى لكل شيء بكل شيء؛ و هو ظهور بالآيات؛ و بعد ظهوره بالذات و ظاهريته الثانية تتصل بالكثرة و تنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة.

[٦٢] فصّ

لا يجوز أن يقال: إنّ الحقّ الأوّل يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها و تأثيرها فينا؛ فتكون هي الأسباب لعالمية الحقّ، بل يجب أن يُعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست؛ لأنّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية؛ فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكلّ؛ فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره؛ إذ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإنّ علم الحقّ الأوّل بطاعة العبد الذي قدّر طاعته سبباً لعلمه بأنّه ينال رحمته؛ و علمه بأنّه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأنّ فلاناً إذا دخل الجنّة لم يُعده إلى النار؛ و لا يوجب هذا قبليّةً و بعديةً في الزمان، بل يوجب القبليّة و البعدية التي بالذات.

و «قبل» يقال على وجوه خمسة:

- [١] فيقال قبل بالزمان، كالشيخ قبل الصبيّ.
- [٢] ويقال قبل بالطبع؛ وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر، مثل الواحد للإثنين.
- [٣] ويقال قبل بالترتيب، كالصفّ الأوّل قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة.

- [٤] ويقال قبل بالشرف، مثل أبي بكر قبل عمر.
- [٥] ويقال قبل بالذات و استحقاق الوجود، مثل إرادة الله تعالى و كون الشيء؛ فإنّهما يكونان معاً لا يتأخّر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان؛ لكنّه يتأخّر في حقيقة الذات؛ لأنك تقول: «أراد الله؛ فكان الشيء» و لا تقول: «كان الشيء؛ فأراد الله».

[٦٣]. فصّ

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته؛ و علمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته؛ و فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية و بحسب مقابلة القوّة و القدرة الغير المتناهية؛ فلاكثر في الذات، بل بعد الذات؛ فإنّ الصفة بعد الذات لا بزمانٍ، بل بترتّب الوجود؛ لكن لتلك الكثرة ترتيب ترتقى به إلى الذات يطول شرحه؛ و الترتيب يجمع الكثرة في نظام و النظام

وحدةً ما؛ وإذا اعتبر الحق ذاتاً و صفاتاً كان كلّ في وحدة فإن كان كلّ كلّ متمثلاً في قدرته و علمه؛ و منهما يحصل حقيقة الكلّ مفرزة. ثمّ يكتسى المواد؛ فهو كلّ الكلّ من حيث صفاته؛ و قد اشتملت عليها أحدية ذاته.

تفسير الفصّ الذي بعده: إذا طابق القول و يقال «حقّ» للعقد و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل و يقال «حقّ» للموجود الذي لاسبيل للبطلان إليه؛ و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛ حقّ من جهة الوجود؛ حقّ من جهة أنّه لاسبيل للبطلان إليه لكنّا إذا قلنا له: «إنّه حقّ» فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان و يجب وجود كلّ باطل:

ألاكلّ شيء ما خلا الله باطل

و هو باطن؛ لأنّه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك؛ فحفيّ. و هو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته و تجب عن ذاته؛ فيصدق بها، مثل القدرة و العلم؛ يعنى أنّ في القدرة و العلم مساعاً و سعة؛ فأما الذات فهي ممتنعة؛ فلا يطلع على حقيقة الذات؛ فهو باطن باعتبارنا؛ و ذلك لامن جهة؛ و ظاهر باعتباره و من جهته.

إنّك إذا اكتسبت ظلّاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية و قلع عرقك عن مغرس الجسمانية؛ فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا يدرك؛ فالتذنت بأن تدرك أن لا يدرك؛ فلذلك عليك أن تأخذ من

بطونه إلى ظهوره؛ فيظهر لك عالم الأعلى و عالم الربوبية عن الأفق
الأسفل و عالم البشرية.

[.٦٤] فصّ

الحدّ يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق»؛
فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً.

[.٦٥] فصّ

الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة، مثل
الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البابيّة، و الثوب للسواد
و البياض.

[.٦٦] فصّ

هو أوّل من جهة أنّه منه يصدر عنه كلّ وجود لغيره؛ و هو أوّل
من جهة أنّه أولى بالوجود؛ و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني ينسب
إليه تعالى بكونٍ فقد وُجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد معه
لا فيه.

هو أوّل؛ لأنّه إذا اعتبر كلّ شيء كان فيه أولاً أثره و ثانياً قبوله

لابالزمان.

هو آخر؛ لأنّ الأشياء إذا نُسبت إليها أسبابها و مبادئها وقف عنده تعالى المنسوب هو آخر؛ لأنّه الغاية الحقيقية في كلّ طلب؛ فالغاية مثل السعادة في قولك: «لِمَ شربتَ الماء؟»؛ فتقول: «ليتغيّر المزاج»؛ فيقال: «لِمَ أردت أن تتغيّر المزاج؟»؛ فتقول: «للصحة»؛ فيقال: «لِمَ طلبت الصحة؟»؛ فتقول: «للسعادة و الخير». ثمّ لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنّ السعادة و الخير. يُطلب لذاته لا لغيره.

فالحقّ الأوّل يُقبل له كلّ شيء و يتشوّقه طبعاً و إرادةً بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة و بكلامٍ طويل؛ فهو المعشوق الأوّل الحقيقي؛ فلذلك هو آخر كلّ غاية؛ أوّل في الفكرة، آخر في الحصول.

هو آخر من جهة أنّ كلّ زمني يوجد زمانٌ يتأخّر عنه، و لا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ.

هو طالب الكلّ إلى النيل منه و الوصول إليه بحسبه.

هو غالب على إعدام العدم و على سلب المهيّات ما يستحقّها بنفسها من البطلان و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ و له الحمد على ما هدانا من سبيله؛ فأولانا من تفضيله.

شرحُ فُصُوصِ الحِكمةِ

للسيد ابراهيم عيل الحسيني الشنب غازاني

(١٥٠-١٩٩٩ هـ.ق.)

[مقَدِّمة الشارح]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي أنشأ هويّات المهيّات بالقضاء السابق على القدر؛ و
أبدع جواهر العقول و نفوس القويّ بسابق أمره كلمح بالبصر. أحكم
نظام العالم بباهر حكمته على أبلغ وجه و أحسن صور؛ و أحاط علمه
بكلّيات الأمور و جزئياتها من المعاني و الصور.

و الصلوة على نبينا محمّد أفضل من أوتي الحكم من البشر و آله
المشفّع في المحشر^١ صلوة تامّة ما توارد على الهيولى الأعراض و
الصور.

و بعد، فلما شهدت العقول السليمة و الطباع المستقيمة بأنّ للعلوم
شرفاً و جلالاً، و أبهة و جمالاً خصوصاً للعلم المسمّى بالحكمة النظرية،

١. س، ط: - و آله المشفّع في المحشر.

المتشرف بتحصيلها القوّة البشرية، الكامل لمعرفة الحقائق الخارجية،^١ المبتدئة من بدايتها و انتظام سلسلة أسباب الأعيان المنتهية إلى غايتها،
 و جب على كلّ عاقل أن يطلبه و يحصله حتى يستعدّ بالسعادة القصوى
 الأخروية. من حصّله فقد اغتم بالسعادة و من ضيّعه فقد خسر الدنيا و
 الآخرة؛ و كانت^٢ الرسالة المنسوبة إلى قدوة الحكماء المتألهين، قُرّة
 عيون أعيان المحققين، الفيلسوف الذي لا تسمح بمثله^٣ الأعصار في
 بيان المعاني و لا يأتي بقرينه الفلك الدوّار في إبانة المباني، الذي أسّس
 القواعد إلى أن لُقّب بالمعلّم الثاني، الشيخ الأجلّ، أبي نصر الفارابي
 - شكر الله سعيه و أرضاه، و جعل أعلىّ الفراديس مُنقلبه و مَثواه - كتاباً
 فيه شفاء من أمراض الجهالات، و نجاة من أسقام الخيالات، حاوياً
 لجواهر كلّها كالفصوص، محتوياً على كلماتٍ تجري مجرى النصوص،
 شاملاً لمباحث جليلة متعالية أن ينالها التفحص الفكري و مطالب نبيلة
 عالية يجب في إصابتها الحدس القويّ، تحيّرت العقول في عويصاته و
 عجزت الأفهام عن حلّ^٥ مشكلاته، كنوز معانيه في صخور عباراته
 مخزونة و رموز حقائقه في دقائق إشارته مبطونة. ما حلّ إلى الآن
 بنان^٦ البيان عُقد معضلاته و ما فتحت أيدي الأفكار بعد أبواب مغلقاته.

١. س: الخارجة. ٢. ش: كاتب. ٣. ش: لمثله؛ هامش «ش»: بمثله.

٤. س، ش: أبو. ٥. س، ش: - حلّ. ٦. ط: بينان.

فعرانس نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة و لطائف معانيه تحت حجب الألفاظ مستورة.

فأمرت أن أكشف عن وجوه مخدراته نقابها و أميط عن حسان خرائده حجابها. فشرحته بحمد الله سبحانه شرحاً ينشر مطويات رموزه و يُظهر مخفيات كنوزه. يهدي إلى سواء السبيل و يخلو عن الاختصار و التطويل؛ و ضمّنته جميع ما يحتاج إليه من تبين ما فيه أو له و عليه؛ و أوردت ما أدّى إليه نظري القاصر أو سنح لخاطري الفاتر؛ و جنحت في حلّ بعضها للنقل من الفحول كما يقال مخافة جحود الذين عرفوا الحقّ بالرجال؛ و التزمت إيراد الألفاظ ممزوجاً بما سنح لي من الزوائد تسهيلاً للأمر علي الناظر و تكثيراً للفوائد.

و أرجو من أعيان الأذكياء^٢ أن ينظروا فيه بعين الرضاء و أن لا يبادروا إلي إنكار ما فيه قبل حقّ النظر فيه و استكشافه.

فلما قومتُ بنيانه، رأيتُ أن أشيّد عنوانه باسم من سما^٣ بمنزلته^٤ فوق السماء و رسم من علا^٥ بمرتبته أعلام الهدى؛ أعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للإسلام، و أوضح طويته بأنوار أسرار الوحي و الإلهام، و آتاه الحكمة و الحكم صبيّاً، و أعطاه الملك و الدين صفيّاً^٦، و

١. س: أراد.

٢. س، ط: الأذكياء.

٣. س: سما؛ ط: سمت.

٤. س، ش: منزلته.

٥. ط: علت.

٦. ط: صغيراً.

محّضه عن سوء الخلق والإثم، وزاده بسطة في العلم والجسم، نصب
رايات الشريعة يئمن تقويته، ونضراً^١ رياض الحكمة بحسن تربيته،
إجمال الكمال و تفصيله، جمال الجلال و تفضيله، سلطان المشارق و
المغارب، برهان المطالب و المآرب، فيّاض سحاب^٢ اللطف على
الخلائق، وهّاب عظام النعم و الدقائق.

له هِمَمٌ لامنتهى لكبارها و همّته^٣ الصغرى أجلّ من الدهر
الغازي في سبيل الله، المجازي لمن اتخذ إلهه هواه، ظلّ الله على
العالمين، غياث الحقّ و السلطنة و الدين، الواثق بالله الملك المستعان،
أبوالمظفر سلطان يعقوب بهادر خان، لا زال ناصرًا لعباد الله و حافظاً
لبلاد الله. اللهم! شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين، و نور قلبه بنور
المعرفة و الصدق و اليقين، و خلدّ ظلال معدلته بكلامك القديم. ربّنا
تقبّل منا إنّك أنت السميع العليم.

و ها أنا أشرع في المرام و أقول مستعيناً بالحكيم العلام: الحكيم
بالحقيقة هو الحقّ الأوّل الواجب بالذات؛ إذ هو كامل المعرفة بذاته؛ و
الحكمة عند المحقّقين تقع على العلم التامّ؛ و كلّ ما سوى
الواجب الوجود^٤ ففي إدراكه نقصان بالنسبة إلى علمه تعالى؛ فلا حكيمة

١. س: نظر.

٢. س، ط: سجال.

٣. س: همه.

٤. ط: واجب الوجود.

حقيقةً إلا هو.

وأمّا الحكيم في العرف فهو مَنْ عنده علم الحكمة الذي هو معرفة أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية؛ يعني أنه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجهٍ تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغيّر بتبدّل الأديان والأوضاع بمقدار^١ تفي به الطاقة الإنسانية.

وبالجملة: أنّ ذلك العلم لا يلزم أن يكون بجميع أحوال جميع الأعيان على وجهٍ يطابق الواقع حتّى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لأحدٍ، بل يجب أن يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الإنسانية؛ ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم إلى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وإلى ما لا يكون كذلك لاجرم انقسمت الحكمة أيضاً إلى قسمين:

أحدهما: العلم بأحوال الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا تأثير في وجودها؛ وتسمّى حكمة عملية.

ثانيهما: العلم بأحوال^٢ الموجودات^٣ التي لا يكون لقدرتنا تأثير فيها؛ وتسمّى حكمة نظرية؛ وهي على ثلاثة أقسام؛ لأنّ ما لا يتعلق^٤

١. س: لمقدار.

٢. س: - بأحوال.

٣. س: بالموجودات.

٤. ط: يتعلق.

بقدرتنا إمّا أن لا تكون مخالطة المادة شرطاً لوجوده أو تكون؛ وحينئذٍ إمّا أن لا تكون تلك المخالطة شرطاً لتعقله أو تكون.^١

الأوّل: هو العلم الإلهي؛ وهو العلم الأعلى.

والثاني: هو الرياضي؛ وهو العلم الأوسط.

والثالث: هو الطبيعي؛ وهو العلم الأسفل.

هذا؛ وفيه نظر؛ لأنّه قد يبحث في العلم الأعلى عن أمور تكون مخالطة المادة شرطاً لوجودها كالحركة^٢ و السكون و الكمّيات و الكيفيات؛ و لأنّه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو العلم الأوسط عن كروية^٣ الأفلاك و العناصر؛ فيجب أن لا تكون تلك المخالطة شرطاً لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم^٤؛ فيلزم^٥ أن لا يبحث عنها في العلم الأسفل؛ لأنّ المبحوث عنه فيه يجب أن تكون المخالطة شرطاً لتعقله و قد بحث^٦ عنها فيه، كما لا يخفى.

و يمكن أن يجاب عنه أمّا عن الأوّل فبأن نقول: إنّ ما يجب أن لا تكون المخالطة شرطاً لوجوده هو محمولات ذلك العلم لاموضوعاته؛ لأنّ منها ما هو بريء عن المادة و علائقها مطلقاً كالواجب تعالى و الملائ الأعلى؛ و منها ما هو يخالط المادة مخالطة^٧

٣. ش: كرويّة.

٢. ش: مثل الحركة.

١. س، ش: + و.

٦. س: يبحث.

٥. ش: فلزم.

٤. ش: - التقسيم.

٧. ش: فخالطه.

السبب المقوم كالصورة؛ ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية و الوحدة؛ ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون و الكميات و الكيفيات؛ لكن^١ ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد من المادة، بل نحو الوجود الذي لها؛ أي وجودها أي قسم من أقسام الوجود من الوجود الجوهرية أو العرضية؛ ولا شك أن نحو وجودها الذي أثبت لها في هذا العلم - وهو الوجود الخارجي العرضي - لا يتوقف على المادة؛ فالأحوال^٢ التي يبحث عنها في هذا العلم يجب أن لا تكون مستفاد من المادة؛ وأما الموضوعات فيجوز أن تكون مستفاد منها وأن لا تكون.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون الموضوع محتاجاً إلى المادة و المحمول لا يكون محتاجاً إليها مع أنه يجب أن يكون مساوياً له؟! قلنا: لا يجب مساواته له، بل يجوز أن يكون أعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم، كما في قولنا: «الصلوة واجبة»؛ فإنّ الوجوب أعم،^٣ لتناوله الزكاة و الحجّ و غيرهما لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه.

وأما عن الثاني فبأن نقول: لانسلم أن علم الهيئة المجسّمة من العلوم الرياضية، بل هو من العلوم الطبيعية كالتبّ؛ لأنّ الطبيعي لا ينظر إلا في

٣. ط: + من الصلوة.

٢. ش: في الأحوال.

١. ط: و.

الأحوال التي هي^١ من جهة المادة، و الطّب و الهيئة المجسّمة ينظران في الأحوال التي لأجل المادة أيضاً لكن باعتبار خصوصية هي الصحة و المرض أو^٢ التشكّل أو غير ذلك؛ فلا ينفكّان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية؛ فإنّها تبحث عن أحوال الخطوط و السطوح و غيرهما التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة؛ فإنّ العقل يمكنه أن يتعقل المقدار بدون المادة؛ كيف لا وقد ذهب أفلاطون إلى أنّ البعد موجود في الخارج مجرداً عن المادة؟! فالعقل يحتاج إلى استقصاء في النظر و التأمل حتّى ينكشف له أنّ المقدار لا يوجد في الخارج إلا في مادة؛ فكيف يستلزمه في التعقل؟!

و الحكمة العملية أيضاً ثلاثة أقسام؛ لأنّه:

[١.] إمّا أن يكون متعلّقاً بما يختصّ بشخصٍ واحدٍ و يصلح حاله به، كالعلم بمحاسن الأخلاق و رذائل الأوصاف؛ فهو علم الأخلاق و فائدته تحلية النفس بالفضائل و تخليتها عن الرذائل.

[٢.] و إمّا أن يكون متعلّقاً بما يصلح به حال الشخص مع أهل منزله؛ فهو علم تدبير المنزل؛ و غايته انتظام المصلحة التي بين الزوج و زوجته و الولد و والده و العبد و مالكه.

[٣.] أو يكون متعلّقاً بما تصلح به الأمور المتعلّقة بأهل المدينة و

ينتظم به حالهم؛ فهو الحكمة المدنية؛ و حكمها أن يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الأبدان و كيفية بقاء نوع الإنسان؛ و قد يقسم هذا القسم إلى ما يتعلق بالنبوة و الشريعة /1/ و يسمى علم النواميس؛ /2/ و إلى ما يتعلق بالملك و السلطنة و يسمى علم السياسة.

هذه جملة أقسام الحكمة التي من يؤتيها فقد أوتي خيراً كثيراً.

قيل: إن الحكمة العملية مركبة من العلم و العمل؛ فإن كمال الإنسان لا يتحصّل بمجرد العلم؛ و لذلك قيل: «الحكمة خروج الإنسان إلى كماله الممكن في جانبي العلم و العمل.»

يرد عليه أنه لا يلزم من عدم تحصيل كمال الإنسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم و العمل؛ و إنما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الإنسان في علم الحكمة؛ و ليس كذلك، بل الحق أن الحكمة بقسميها النظرية و العملية من جملة العلوم التي هي ^١ من كمال القوة النظرية لكن الإدراكات التي في قسمها الأخير ليست مقصودة بذواتها، بل ليتوسل بها إلى استكمال القوة العملية بالأخلاق المرضية و الصفات الحميدة.

و أمّا قولهم: «الحكمة خروج النفس» - إلى آخره - فليس تعريفاً لعلم الحكمة، بل هو تعريف ^٢ لنفسها، كما صرح به هذا القائل ^٣ أيضاً؛ و الكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة.

٣. س: + قدس سرّه.

٢. س: - هو تعريف.

١. س: - هي.

و اعلم أنّ النزاع في «أنّ الوجود هل هو زائد على المهيّات^١ أم لا» ينبغي أن يكون في حيثية الوجود التي هي المسمّاة بالوجودات الخارجية التي بها تتحدّ المهيّة بمفهوم الوجود؛ وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمّى بالفارسية بـ «هستی» و «بودن» لا في نفس هذا المفهوم؛ لأنّ التشكّك^٢ في كونه زائداً مستبعداً^٣ ممّن هو في مرتبة التحصيل؛ فكيف بالفحول من العقلاء؟! فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب أرادوا^٤ أنّ الأمر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدّست؛ يعني أنّ ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام أمرٍ آخرٍ إليها مصدر للآثار الخارجية بخلاف الممكنات؛ فإنّها ليست بذواتها كذلك، بل بسبب ضميمته باعتبارها ينسب إلى الفاعل؛ فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما أنّه زائد على الممكنات.

قال الشيخ في تعليقاته: «الوجود في كلّ ما سواه غير داخل في مهيّته، بل طارٍ عليها من خارج ولا يكون من لوازمه؛ فذاته هو الواجبية أو الوجود بالفعل /3/ لا الوجود مطلقاً، بل ذلك من لوازمه. ٥» /4/

١. ط: المهيّة. ٢. ط: الشكّ.

٣. س: مستبعده؛ ش: مستعد؛ هامش «ش»: مستبعد. ٤. ط: + به.

٥. ج: - بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أنشأ... لوازمه.

[مقَدِّمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

<الأُمور التي قبلنا> يعنى أن^١ الموجودات التي تقرب منا <لكلِّ> واحد <منها مهية> لها مرتبة المعروضية بالقياس إلى الوجود <وهي> وهي تطلق على الحقيقة الجزئية و على الوجود الخارجي أيضاً لكن المراد بها ههنا الوجود <وليست مهية> عين <هوية> و لادخلة في هويته؛ و لو كانت مهية الإنسان <مثلاً عين> <هويته> لكان تصوّر مهية الإنسان تصوّراً لهويته^٢؛ <لأنّ اتّحاد المعلوم يستلزم اتّحاد العلم. > فكنّت إذا تصوّرت ما الإنسان <أي مهية> <تصوّرت هو الإنسان> أي هويته؛ <فعلت وجوده.>

٢. ش: لهويه.

١. ط: - أن.

و ملخصه: أن مهية الإنسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده و ليس كذلك؛ إذ كثيراً ما نتصور الإنسان و لا يخطر ببالنا معنى الوجود و حيثيته. أمّا الوجود الخارجي فظاهر و أمّا الوجود العقلي فلأن تعقل الإنسان لا يستلزم تعقل تعقله.
فإن قيل: لانسلم أن تعقل المهية ينفك عن وجودها؛ فإن تعقل المهية هو بعينه^١ تعقل الوجود.

قلنا: لو كان كذلك لكنا لانشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل؛ و ليس كذلك؛ لأننا نتعقل كثيراً من المهيئات و نشك في وجوداتها.
< و > أيضاً لو كانت^٢ المهية عين الهوية < لكان كل تصور للمهية يستدعي تصديقاً > بوجودها^٣؛ لأن تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود؛ فكما^٤ أن تصور العقل مثلاً يكفي في العلم بأنه عقل من غير استعانة بشيء؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه بيّن، كذلك يلزم أن يكفي^٥ في العلم بكونه موجوداً؛ لأنه عينه على هذا الفرض و ليس كذلك؛ إذ قد يحتاج العلم به إلى براهين كثيرة المقدمات.

و لم يبين^٦ استحالة كون المهية داخلية في الهوية مع أن الدعوى شاملة لها أيضاً اكتفاءً بالبيان الذي سيذكره في استحالة كون الهوية

١. ش: نفسه؛ هامش «ش»: بعينه.

٢. ج، ش: كان.

٣. ج: لوجودها.

٤. ح: و كما.

٥. س: - في العلم بأنه عقل يكفي.

٦. ش: لم يبين.

داخلة فيها؛ لأنه يجري فيها بعينه^١.

و الدليلان المذكوران إنما يتّمان إذا كانت المهية متصورة بكنهها.
أمّا الدليل الأوّل: فلأنه إذا^٢ كانت متصورة لابكنهها جاز أن يكون العلم بالمهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك؛ و عدم خطور الوجود في العقل بالوجه عند تصوّرنا المهية بالوجه ممنوع.

و أمّا الدليل الثاني: فلأنه لو لم تكن المهية متصورة بكنهها جاز أن يكون الوجود عينها و مع ذلك يمكن أن لا تصدّق بوجودها^٣؛ لأنه غير معلوم لنا بخصوصه؛ فإنّ تصوّر الإنسان بوجه الضحك من غير أن يعلم خصوصية ذات الإنسان لا يستلزم العلم بأنه إنسان ضرورةً.

<ولا> يمكن أيضاً أن تكون <الهوية داخلة في مهية هذه الأشياء و إلا لكان > الوجود <مقوّماً لا يستكمل تصوّر المهية دونه > و ليس كذلك؛ إذ المهيّات المعقولة يتمّ تصوّراتها بدون الوجود و اعتباره؛ فلا يكون جزئاً لشيءٍ منها.

فإن قيل: المقصود أنّ الوجود خارج عن جميع المهيّات الممكنة؛ /5/ و ما ذكرتم في بيانه لو تمّ لدلّ /6/ على أنّ الوجود زائد على المهيّات المتصورة؛ فلا ينطبق الدليل على الدعوى.

قلتُ: لاشكّ أنّ المهيّات الممكنة تستند إلى فاعلها من حيث إنّها

١. ج: نفسه.

٢. س: لو.

٣. ج: لوجودها.

موجودة لا من حيث هي؛ فإنَّ الإنسان من حيث إنه موجود مستند إلى الفاعل لا من حيث إنه إنسان. فبالفاعل يرتبط الوجود بها و تتحقّق نسبته إليها؛ و ظاهر أنَّ انتساب المهيّات إلى الفاعل على وُتيرةٍ واحدةٍ لا يختلف باختلافها و كذلك نسبة الوجود إليها؛ فإذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكلّ.

<و> أيضاً: لو كان الوجود داخلاً في المهيّة >يستحيل رفعه عن المهيّة توهمًا< أي لما أمكن أن يتوهم رفع الوجود مع بقاء المهيّة كالواحد للإثنين؛ إذ لا يمكن أن يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء مهيّة الإثنين و ليس كذلك؛ و قد بيّن^١ ذلك بأنَّ^٢ ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكلّ لا أنه ارتفاع آخر؛ و من المستحيل أن يتصوّر انفكاك الشيء عن نفسه. و فيه نظر؛ لأنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول؛ و لاشكّ أنَّ الجزء علة لوجود الكلّ؛ فيكون عدمه علة لعدمه.^٣

و أيضاً: العقل الصريح يحكم بصحة قولنا: «عُدم الجزء فعُدم الكلّ»؛ فيكون بينهما^٤ تقدّم و تأخّر ذاتي على أنَّ الكلّ كالإثنين إذا وجد يكون هناك موجودات ثلاثة متغايرة بالذات قطعاً: الكلّ من حيث هو كلّ و كلّ واحد من الوجدتين؛ فإذا انتفي واحد من تينك^٥ الوجدتين

١. ش: تبين؛ هامش «ش»: يُبيّن.

٢. ط: أن.

٣. س، ش: + لاعينه.

٤. ج: عليهما.

٥. ش: تلك؛ هامش «ش»: تينك.

انتفي موجودان من تلك الموجودات الثلاثة و هما الكلّ من حيث هو كلّ و واحد من جزئيه؛ فهناك عدمان و معدومان متغائران^١ بالذات. فلا يكون أحدهما هو الآخر، بل السرّ فيه أنّ الجزء علّة لتحصيل ذات الكلّ من حيث هو و به قوام الكلّ؛ أعني أنّه داخل في ذاته؛ و من المستحيل أن يتوهم بقاء مهية الكلّ بدون ما لا تتحصّل تلك المهية و لا تتقوم من حيث هو إلاّ به بخلاف العلل الأخر و اللوازم؛ إذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي، بل هي إنّما تكون خارجة عنها؛ فيصحّ أن يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات.

<و> أيضاً لو كان الوجود جزءاً من المهية <لكان قياس الهوية من الإنسان > مثلاً <قياس الجسمية و الحيوانية و كان > الشأن و الأمر <كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً > بأن يتصوره بكنهه و ذاته لا بشيءٍ آخر <لا يشكّ في أنّه جسم أو حيوان؛ إذا فهم الجسم أو الحيوان؛ > لأنّ ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري عند إخطار الذاتي في العقل <كذلك > يجب أن <لا يشكّ > من يفهم ذات الإنسان <في أنّه موجود و ليس كذلك، بل يشكّ ما لم يقم حسّ أو دليل؛ > فلا يكون الوجود جزءاً من الإنسان.

تلخيص هذا الدليل أنّ الوجود لو كان جزءاً من المهية لوجب أن

١. ج، ش: مغييران؛ هامش «ش»: متغائران.

يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصوّرها وليس كذلك.
 وفي الأدلة المذكورة في نفي كون الوجود جزءاً من المهية^١ نظر^٢:
 أمّا الأوّل: فبأن نقول: إن أريد بقوله: «لا يستكمل تصوّرها» أنّها
 لا تحصل بكنّنها في العقل بدون الوجود، فنفي التالي ممنوع؛ وإن أريد^٣
 أنّها لا تحصل مطلقاً في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة.
 وأمّا الثاني: فلأنّه إن أريد بقوله: «يستحيل رفعه» - إلى آخره -^٤ أنّه
 يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ^٥ المهية بالكنّنه فنفي التالي ممنوع؛ وإن
 أريد أنّه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقاً - سواء كانت تحصل بالكنّنه أو
 بالوجه - فالملازمة غير مسلمة؛ لأنّه يجوز أن لا يتصوّر المهية حينئذ^٦
 على وجه يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية؛ فيمكن للعقل أن يتوهم
 رفعه؛ إذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظاً بالجزئية.
 وأمّا الثالث: فلأنّه إنّما يتمّ ان لو كانت المهية متصوّرة بكنّنها؛ إذ لو
 لم تكن كذلك جاز أن يحصل لنا الشكّ حينئذ^٧ في كونها موجودة؛ لأنّها إذا
 لم تكن متعلّقة^٨ بكنّنها جاز أن تكون ذاتياتها مجهولة فضلاً عن التصديق
 بثبوتها لها. ألا ترى أنّ النفس لما كانت متصوّرة باعتبار تدبير البدن
 تعرّضوا لإثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم أنّ الجوهر جنس لها؟!!

١. ط: جزءاً للمهية. ٢. س: - نظر. ٣. ط: + به.
 ٤. ج: - إلى آخره. ٥. ج: ملاحظة. ٦. ج: - حينئذ.
 ٧. ج: - حينئذ. ٨. س: متعلقه.

> فالوجود و الهوية لما يلينا^١ من الموجودات ليس من جملة المقومات < متفرّع على الأدلة التي ذكرت لنفي الجزئية؛ وإذا^٢ لم يكن من جملة المقومات و قد بين أنه ليس عيناً لها؛ > فهو من العوارض؛ < لأن كونه غير مبائن لها و عدم كونه معروضاً لها ظاهر. فإن قيل: لا يمكن أن يكون الوجود من العوارض؛ لأنّ ثبوت العارض للمعروض فرعُ ثبوتِ المعروض إن ذهنياً فذهناً و إن خارجاً فخارجاً؛ فذلك الثبوت المتقدم إن كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقّف الشيء على نفسه؛ و إن كان غيره نقل الكلام إليه و يلزم التسلسل. قلنا: إنّ عروض الوجود للمهية و زيادته عليها في نظر العقل و اعتباره بمعنى أنه يمكن للعقل أن يلاحظها من حيث هي من غير اعتبار الوجود و العدم - سواء كان ذهنياً أو خارجياً - و إن كانت لا تنفك عن الوجود في العقل و ينسب إليها الوجود فيجده زائداً عليها عارضاً لها و يجد المهية قابلة له؛ و هذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه و إلاّ يلزم المحال المذكور. و إذا ثبت أنّ الوجود من العوارض^٣ فلا يمكن أن يكون من العوارض المفارقة، بل هو^٤ من العوارض^٥ < اللازمة. > لأنه يمتنع

٣. ط: + فلا بدّ أن يكون.

٢. س: إذ.

١. ش: بينا.

٤. س، ش: - فلا يمكن... هو. ٥. ش، ط: - من العوارض.

بديهيةً بقاء المهية بدون الوجود؛ فكلما انتفى الوجود لم تبق المهية؛
فيكون لازماً.

لا يقال: فحينئذٍ يلزم تقدّم الوجود على المهية؛ لأنّ ما ذكرتم يقتضي
أن يكون كونها مهية^١ بسبب الوجود و ليس كذلك؛ إذ الوجود عارض
لها.

لأننا نقول: لا يلزم ممّا ذكرتم^٢ تقدّم الوجود عليها غايته أنّه يلزم منه
استلزام كون المهية مهية للوجود^٣ و لامحذور فيه، بل نقول: إنّ الحقّ
الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب أنّ الوجود و المهية متلازمان
لا يتقدّم أحدهما على الآخر ذاتاً و زماناً. أمّا أنّه ليس بينهما تقدّم و
تأخّر زمني فظاهر لاسترة به؛ و أمّا أنّه ليس بينهما تقدّم و تأخّر ذاتي
فلأنّه لو كان بينهما تقدّم و تأخّر ذاتي فلا يخلو إمّا أن تكون المهية
متقدّمة على الوجود أو يكون الوجود متقدّماً^٤ عليها.

لا جائز أن تكون المهية متقدّمة عليه /7/ بالذات و إلاّ لوجب أن
يصحّ قولنا: «صار الإنسان إنساناً فوجد.» إذ التقدّم الذاتي بين الشئيين
مصحّح لدخول الفاء على المتأخّر المحتاج و ليس كذلك؛ لأنّ اعتبار
كونه متقدّماً^٥ يسلب عنه جميع المفهومات.

٢. ش: ذكرنا.

١. ش: فاعليه؛ هامش «ش»: ماهية.

٥. ج، س، ش: مقدّما.

٤. ج، س: مقدّماً.

٣. ج: الوجود.

ولا جائز أيضاً^١ أن يكون الوجود مقدماً عليه؛ لأنه لو كان مقدماً عليه فلا يخلو إما أن يكون باعتبار وجوده في نفسه أو باعتبار ثبوته للمهيّة. لا يجوز^٢ أن يكون باعتبار وجوده في نفسه وإلاّ لزم أن يوجد الوجود أولاً في حدّ ذاته ثمّ يصير الإنسان إنساناً؛ وهو باطل؛ لأنّ الوجود إذا صار موجوداً في نفسه لم يمكن أن يكون جوهرًا لأنّه أمر إضافي، بل عرضاً^٣؛ فيمتنع أن يصير وصفاً للإنسان مرتبطاً به؛ لأنّ ثبوت الصفة الموجودة في حدّ نفسها للموصوف فرعٌ على ثبوت موصوفها بديهة^٤. فالموصوف إن كان ثابتاً بهذا الثبوت يلزم الدور؛ وإن كان ثابتاً بغيره^٥ ننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل؛ ولا يمكن أيضاً أن يكون تقدّمه على المهيّة باعتبار ثبوته^٦ للمهيّة وإلاّ لزم صحّة قولنا: «وجد الإنسان فصار إنساناً» وهو باطل؛ لأنّ قولنا: «وجد الإنسان» يقتضي أن يكون الإنسان إنساناً و موجوداً، وقولنا: «فصار إنساناً» يقتضي أن لا يكون إنساناً في تلك المرتبة؛ فيتناقضان.

لا يقال: تقدّم الوجود على المهيّة في الاعتبار بمعنى أنّ العقل يعتبر الوجود أولاً و المهيّة ثانياً بأن يحكم بأنّه وجد فصار إنساناً لا أنّه وجد الإنسان فصار إنساناً حتّى يتناقض، كما يقال: «إنّ الجسم

٣. ج: عرض.

٢. ط: لا جائز.

١. ج: - أيضاً.

٦. س: بثبوته.

٥. س: لغيره.

٤. ط: بداهة.

٧. ش: - إنّ.

النامي بشرط الحساس يصير حيواناً.» /8/
 لأننا نقول: الوجود لا يتصور إلا عارضاً مرتبطاً بغيره؛ فلا يمكن
 للعقل أن يعتبره قبل اعتبار معروضه؛ فلو لم يتقدم^١ على الوجود فلا أقل
 من أن يكون معه. على أن قولكم: «وجد» يقتضي ارتباط الوجود
 بغيره؛ فذلك الغير إن كان إنساناً عاد المحذور؛ وإن كان غيره فإما أن
 يكون مبهماً^٢ يصير بضميمة الوجود معيناً أو يكون معيناً^٣.

فإن كان الأول يلزم أن يتغير الشيء في ذاته بسبب أمر خارج عنه
 عارض له؛ وهو باطل؛ لأن ذلك التغيير لا يمكن إلا من أمر داخل
 كالفصل بالقياس إلى الجنس؛ فإن الحيوان إذا أخذ من حيث هو مبهم
 واعتبر الناطق فيه صار نوعاً معيناً هو الإنسان؛ فكونه إنساناً إنما
 يكون بالفصل الذي هو داخل بالوجود الذي يتبين أنه زائد.

وإن كان الثاني يلزم أن تتأخر إنسانية الإنسان عن وجود غيره^٤
 لاعتبار وجود نفسه؛ هذا خلف؛ وأيضاً الوجود من الصفات
 الاعتبارية المنتزعة عن المهية؛ فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة
 الاعتبارية على موصوفها؛ وهو محال.

فإن قيل: إن الصورة متقدمة على الهيولى مع أنها وصف لها.

١. ج، س: يقدم.

٢. ش: منهما.

٣. ط: معيناً أو لا يكون.

٤. ج: غير.

قلنا: الصورة وإن كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية؛ والمستحيل تقدّم الوصف الاعتباري على موصوفه. فإن قلت: إذا جاز أن يكون وصف الشيء مقدّمًا عليه في الجملة فليجز ذلك في الأوصاف الاعتبارية أيضاً.

قلت: إن الصورة الجوهرية لما^١ كانت غير محتاجة^٢ إلى المحل في وجودها، بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والتشكّل أمكن للعقل أن يعتبر تقدّمها على الهيولى بخلاف الأوصاف الاعتبارية؛ والأعراض التي في وجوداتها محتاجة إلى المحل؛ فإنها يمتنع للعقل أن يعتبر تقدّمها على موضوعاتها.

نعم يمكن تقدّم الوجود على المهية على مذهب من قال إن الوجود حقيقة الحقائق وإن امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسمّاة في المشهور بالمهيات^٣، كما يقول^٤: إن حقيقة الإنسان مثلاً هو الوجود و يمتاز عمّا عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور؛ وأمّا على مذهب^٥ الجمهور^٦ المشهور بين القوم فلا.

<و بالجملة ليس > الوجود <من اللواحق التي تكون بعد المهية > لما بيّنّا آنفاً. /9/

١. س: كما. ٢. ج، س، ش: محتاج. ٣. س: بالمهية.
٤. ج: يقال. ٥. س، ش، ط: المذهب. ٦. ط: - الجمهور.

قد يتوهم من هذا الكلام أنّ الوجود من الاعتبارات المتقدمة على المهية؛ لأنّ فيه نفي^١ أن يكون الوجود بعد المهية؛ وهو فاسد؛ لأنّه لا يلزم من انتفاء كونه بعد المهية أن يكون قبلها؛ إذ يجوز أن يكون معها - كما سبق^٢ - وإنّما نفي كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لأنّه يتسارع الوهم إلى تأخره عن المهية؛ لأنّها معروضة له؛ فنفي البعدية لئلا يقع غلط.

ولمّا بين زيادة الوجود على المهيّات الممكنة أراد أن يثبت موجوداً هويته ووجوده عين ذاته؛ فقال: < وكلّ لاحق فإمّا أن يلحق الذات عن ذاته ويلزمه وإمّا أن يلحقه عن غيره؛ > لأنّ لحوق الشيء للشيء أمر ممكن في نفسه؛ فلا بدّ له من علّة؛ فعلته إمّا نفس الذات أو غيرها ضرورةً؛ والوجود لا يمكن أن يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته؛ لأنّه لو كان كذلك فلا يخلو إمّا أن يلحقه قبل الوجود أو يلحقه بعده.

[١] لا جائز أن يلحقه قبل الوجود؛ > لأنّه محال أن يكون الذي لا وجود له < سواء اعتبر معه صلاحية أن يعرض له الوجود أو لا > يلزمه شيء يتبعه في الوجود؛ < لأنّ استفادة الموجود وجوده من المعدوم الصرف بديهية^٣ الاستحالة.

٣. س: بديهيه.

١. ش: نعي؛ هامش «ش»: نفي. ٢. ج: - كما سبق.

قيل: لو تم^١ ذلك لزم أن لا تكون المهيّات الممكنة قابلة لوجوداتها؛ لأنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ ما لا وجود له لا يمكن أن يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالإيجاد والإفادة أو بالقبول والاستفادة. وأجيب عنه بأنّ قابل الوجود مستفيد له؛ فلا بدّ أن يعتبره^٢ العقل معرّي عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل و عن العدم أيضاً حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه أو وجود غيره؛ فإنّه يستحيل أن لا يكون موجوداً ضرورةً أنّ مرتبة الإيجاد والتأثير متأخر عن مرتبة الوجود؛ فما لم يوجد الشيء لم يوجد^٣ هذا. /10/

واعلم أنّ كلام الناقض مبنيّ على أنّ قبول المهيّة للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بأن يكون للمهيّة ثبوت. ثمّ إنّ الوجود يعرض لها عروض الأعراض لموضوعاتها وليس كذلك؛ لأنّ القبول بذلك الوجه لا يتصوّر إلاّ إذا كان للقابل وجود مستقلّ بدون المقبول؛ ولا شك أنّ المهيّة بالنسبة إلى الوجود ليس كذلك؛ إذ ثبوت المهيّة هو وجودها لا^٤ أنّ الوجود^٥ أمر يحلّ^٦ فيها بعد ثبوتها؛ فحينئذٍ نقول: إن أراد الناقض بقوله: «لزم أن لا تكون^٧ المهيّة قابلة للوجود» القبول

٣. ش: + الشيء.
٤. هامش «ش»: تجلى.

٢. س، ش، ط: يعتبر.
٥. ج: + لها.

١. ج: نسلم.
٤. س: الا.
٧. ج: تكون.

بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلّمة و بطلان التالي ممنوع؛ وإن أراد^١ القبول في نظر العقل بمعنى أنه لا يمكن^٢ للعقل أن يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود؛ فالملازمة^٣ ممنوعة. <فمحال أن تكون المهية > الصالحة لأن يعرض لها الوجود <يلزمها شيء حاصل > و يحصل منها أمر موجود <إلا بعد حصولها^٤؛ > لأن التأثير لا يتصور إلا من الموجود.

[٢.] و لا جائز أيضاً أن يلحقه بعد الوجود؛ و إليه أشار بقوله: <و لا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون > أي فيلزم أن يكون <أنه قد كان > الشيء <قبل نفسه > و هو باطل.

هذا إذا كان الوجود السابق عين الأحق^٥ ظاهر؛ وأمّا إذا كان وجوداً^٦ آخر فيلزم أيضاً /11/ أن يكون موجوداً بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعاً مع الوجود المتأخر أو غير مجتمع بأن يكون آن عروض الوجود الثاني للمهية بعينه آن انتفاء الوجود الأوّل لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل. /12/

و إذا بطل هذان القسمان <فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق

٣. س: فالملامه.

٢. س: يمكن.

١. ج: - أراد.

٦. س: وجود.

٥. هامش «ش»: اللواحق.

٤. ج: حصوله.

التي للمهيّة عن نفسها؛ < لأنّ اقتضاء لحوق شيء لذاتٍ لا يمكن أن يكون من تلك الذات إلا بشرط كونه موجوداً؛ > إذ لا لاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل^٢ الذي إذا حصل عرضت له أشياء سببها^٣ هو < ذلك الحاصل؛ > فإنّ الملزوم المقتضي لل لازم < سواء كان اقتضاؤه لوجود^٤ اللازم في نفسه أو لوجوده لغيره^٥ > علّة لما يتبعه ويلزمه؛ < لأنّ المعروض اقتضاؤه له > و العلّة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت؛ < لأنّ وجوب الشيء عن الشيء فرعٌ وجوبه في نفسه؛ إذ الشيء ما لم يجب إمّا بالذات أو بالغير لم يجب عنه شيء.

فإن قيل: إنّ الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات؛ فيكون الذات علّة له؛ و لا يتقدّم عليه بالوجوب؛ لأنّها لو تقدّمت عليه^٦ بالوجوب؛ فإمّا أن يكون بهذا الوجوب فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه أو بوجوبٍ آخر و نقل الكلام إليه و لا يتسلسل، بل ينتهي إلى وجوبٍ لا يكون وجوبٌ^٧ مقدّماً عليه؛ فلا يصحّ كلفيّة قوله: «و العلّة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت»؛ فلا ينتج المطلوب.

اللهم! إلا أن يخصّص بالوجود و يقال: «و العلّة - أي علّة الوجود - لا توجب معلولها» - إلى آخره -^٨ فحينئذٍ يسقط^٩ النقض لكنّ كلامه

٣. ش: بها؛ هامش «ش»: سببها.

٢. ج: للحاصل.

١. ط: و.

٦. ج: عليها.

٥. س: لغير.

٤. ج: لوجوده.

٩. ج: سقط.

٨. ج: - إلى آخره.

٧. ج: - وجوب.

لا يساعد ذلك؛ لأنه إن أراد^١ بقوله: «إنّ الملزوم المقتضي لل لازم علة» أنه علة لوجوده^٢ في نفسه فهو ممنوع؛ وإن أراد^٣ أنه علة له من غير تقييد بالوجود و غيره - كما هو الظاهر - فهو صحيح لكن إذا قيّد العلة في الكبرى بالوجود^٤ لم يتكرّر الأوسط.

قلنا: لانسلم أنّ الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات، /13/ بل الوجوب الذاتي كالوجود عين^٥ الذات؛ فلا يحتاج إلى علة و الوجوب الغيري مستفاد من الغير و هو متقدّم عليه بالوجوب كما بيّن في موضعه؛ /14/ و أيضاً عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن أن يبيّن الصغرى بأن يقال: المراد أن^٦ الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود و حينئذٍ يصير ضرورياً غير قابل للمنع لكنّ الكبرى - سواء قيّد العلة بالوجود أو أطلق - في حيّز المنع. /15/

< و قبل الوجود لا تكون وجبت > إذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق؛ فعدم تقدّمه على الوجود ظاهر، بل هو متأخّر عنه؛ لأنّه ضرورة بشرط^٧ الوجود؛ و أمّا إذا كان المراد الوجوب مطلقاً أو الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء؛ و يمكن أن يبيّن بأن يقال: إنّه أيضاً لا يمكن أن يكون قبل الوجود؛ لأنّه من الصفات

٣. س، ش، ط: اريد.

٢. س: لوجود.

١. س، ش، ط: اريد.

٦. س: - أن.

٥. ج: غير.

٤. س: بالوجو.

٧. ط: + المحمول الذي هو.

الاعتبارية المتأخرة عن الوجود.

فإن قيل: الوجود وإن كان من الصفات الاعتبارية لكنه^١ من الصفات التي يتقدم على وجود معروضها؛ إذ الشيء ما لم يجب إمّا بالذات أو بالغير لم يوجد؛ فوجود الشيء قبل وجوده.

قلنا: إن تقدم العارض الغير المستقل في الوجود - سواء كان له وجود كالأعراض أو لم يكن كالأوصاف الاعتبارية - على وجود معروضه ممتنع، كما سبق^٢.

و أيضاً: الوجود إمّا بالذات أو بالغير؛ فإن كان الأوّل فهو لا يتقدم على وجود الواجب؛ لأنه يستحيل تقدّم أمرٍ عليه؛ /16/ وإن كان الثاني فهو وإن كان مقدّماً على فعلية نسبة الوجود إلى المهية كالإمكان لكنه ليس مقدّماً على نسبة الوجود إليها؛ لأننا إذا اعتبرنا مهية الممكن ونسبنا الوجود إليها وجدنا الإمكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقّق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الإمكان وتنتهي إلى الوجود وهو الوجود السابق. ثمّ تصير^٣ موجودة بالفعل. فهذا الوجود مقدّم على الاتّصاف بالفعل ومتأخّر عن الاتّصاف بالإمكان، كما أنّ الإمكان أيضاً مقدّم على الاتّصاف بالفعل ومؤخّر^٤ عن مطلق الاتّصاف؛ إذ هو كيفية له؛ وأمّا إن تأخّر الوجود

١. ج: لكنها.

٢. ج: + بيانه.

٣. ش: لم يصر.

٤. ج: متأخر.

عن هذا الوجود هل يكفي في الإيجاد^١ أم لا فكلام آخر لا دخل له في تقدّم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا؛ والظاهر^٢ أنه لا يكفي، بل لا بدّ فيه من تأخّر الوجوب عن الوجود بالفعل. فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل و بعضها يستدعي الوجود مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح؛ وأمّا ما ليس فيه رائحة الوجود - كالمعدوم الصرف - فلا يثبت له شيء قطعاً؛ فعلى هذا يجب أن يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتّى ينطبق الدليل على الدعوى. /17/

بقي ههنا شيء وهو أنّ الإمكان مستند إلى ذات الممكن^٣ من حيث هي؛ فيكون معلولاً لها^٤؛ فيلزم أن تكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الإمكان لها. فهذا الوجوب لا يجوز أن يكون وجوباً ذاتياً وإلاّ يلزم الانقلاب و لا يجوز أيضاً أن يكون وجوباً بالغير؛ لأنّ الوجوب الغيري متأخّر عن الإمكان، لما سبق.

و^٥ ما قيل في الجواب عنه من «أنا نختار كونه وجوباً ذاتياً و نمنع لزوم الانقلاب و إنّما يلزم ان لو كان وجوب الوجود؛ وأمّا إذا كان^٦ وجوب الإمكان فلا. فالممكن ضروريّ الإمكان لا ضروريّ الوجود في حدّ نفسه ليلزم المحال. فهذا الوجوب يجوز أن يتأخّر عن اتّصاف

١. ج: الاتحاد.

٢. ج: ايضاً.

٣. ط: ممكن.

٤. ج: - لها.

٥. ج: + اما.

٦. س: - كان.

المهية بالوجود كالإمكان و يتقدّم على اتّصاف المهية بالإمكان.»
فمدفوع بأنّ الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب أيّ محمول
كان لها كما لا يخفى إلّا أن تقيّد^١ العلة بالوجود كما أشرت إليه
بقولي^٢: «يمكن أن يبيّن الصغرى» إلى آخره.

ولمّا لم يمكن^٣ الإيجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن
الوجود > فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهية في ما وجوده غير
مهية بوجه من الوجوه.<

وإذا ثبت أنّ الوجود لا يمكن أن يكون من مقتضيات المهية و لا بدّ
للموجودات الممكنة من مبدأ موجود؛ > فيكون إذن المبدأ الذي <
يصدر > عنه الوجود < أي وجود الممكنات^٤ > غير المهية <
المقترنة بالوجود، بل هو عين الوجود؛ > و ذلك لأنّ كلّ لازم و
مقتضٍ و عارض فإمّا من نفس الشيء و إمّا من غيره < ضرورة^٥
> و إذا لم تكن الهوية للمهية التي ليست هي الهوية^٦ عن نفسها
فهي لها عن غيرها.< بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادّعاه.

و أمّا قوله: > فكلّ ما هويته غير مهية و غير المقومات فهويته
عن^٧ غيره؛ < فلا تظهر الفائدة فيه، بل الظاهر أنّه تكرار؛ و كلّ ما كان

٢. ج: اشير إليه بقوله؛ س، ش: أشار إليه بقوله.

١. ج: يعقد؛ ش: بقيد.

٤. س، ش، ط: وجودات الممكنة.

٣. س، ش، ط: لم يكن.

٧. ج، س، ش، ط: من.

٦. ش: بالهوية.

٥. س: ضرورة.

هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بدّ له من علّة؛ ولا يمكن أن تذهب العلل إلى غير النهاية، لاستحالة التسلسل. > فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهية له مبائنة للهوية < أي تكون هويته عين ذاته؛ لأنها لا يمكن أن تكون خارجة عن ذاته كما بين؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون جزئاً لها اتفاقاً و لما سببته عن قريب؛ فتعيّن أنّ مبدأ الموجودات يجب أن يكون الوجود عينه.

قال بعض المحققين: مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد^١ عليها:

[١.] أدناها الموجود بالغير؛ أي الذي يوجد غيره؛ فهذا الموجود له ذات و وجود يغاير ذاته و موجِد^٢ يغايرهما^٣؛ فإذا نظر إلى ذاته و قطع النظر^٤ عن موجِده أمكن في نفس الأمر انفكاكُ الوجود عنه؛ و لا شبهة في أنّه يمكن أيضاً تصوّر انفكاكه عنه^٥؛ فالتصوّر و المتصوّر كلاهما ممكن؛ و هذه حال المهيّات الممكنة كما هو المشهور.

[٢.] و أوسطها الموجود بالذات بوجود غيره؛ أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضائاً تامّاً يستحيل^٦ معه انفكاك الوجود عنه؛ فهذا الموجود له ذات و وجود يغاير ذاته؛ فيمتنع انفكاك الوجود عنه

١. ش: مرته؛ هامش «ش»: مزيد.

٢. س: موجود.

٣. ج: مغاير لهما.

٤. ج: + إلى غيره.

٥. ج: - عنه.

٦. س: - يستحيل.

بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصوّر هذا الانفكاك؛ فالمتصوّر محال و
التصوّر ممكن؛ وهذه حال واجب^١ الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين.

[٣]. وأعلّاهها الموجود بالذات بوجودٍ هو عينه؛ أي الذي وجوده
عين ذاته؛ فهذا الموجود ليس له وجود يغيّر ذاته؛ فلا يمكن تصوّر
انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك و تصوّره كلاهما محال.

ولا يخفى على ذي مسكة أن لا مرتبة في الموجودية أقوى من هذه
المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر
ثاقبة و أنظار صائبة^٢؛ ولم يريدوا^٣ بقولهم: «إنّ وجوده تعالى^٤ عين
ذاته^٥» أنّ ذاته تعالى فرد من أفراد مفهوم الوجود المطلق المشترك
العارض للأشياء حتّى يرد عليهم أنّ تصوّر الانفكاك ليس بمستحيل
حينئذ^٦؛ لأنّ الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع؛
فيتصوّر^٧ الانفكاك بينهما كمرتبة الأوسط للموجود؛ فيلزم أن
لا تتحقّق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا، بل أرادوا به أنّه تعالى
هو الوجود^٨ المحض؛ يعني أنّه بحيشية لو حصل في العقل لما أمكن
للعقل أن يفصله إلى معروض غير الوجود و عارض هو الوجود، كما

٣. س: لم يردوا.

٢. ج: صافية.

١. س، ش، ط: الواجب.

٦. ج: - حينئذ.

٥. ج: + تعالى.

٤. ج: - تعالى.

٨. ج، ش: الموجود.

٧. ش: فتصور.

أنه يفصل الموجودات الممكنة إليهما كالإنسان؛ فإنه عند التفصيل وجده العقل أنه أمر يعرضه الوجود؛ فهو شيء موجود لا أنه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه؛ ولذلك يحتاج الممكن إلى علّة تجعل ذلك الأمر المغائر للذات مرتباً بها؛ ولا يحتاج الواجب إليها لعدم المغائرة بين الذات والوجود؛ فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجوداً وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الأخيرتين؛ وأما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود^١ المطلق البديهي التصور فهو ممكن؛ لأنه يغير الذات.

فإن قيل: المراتب الثلاث^٢ للموجود و^٣ هو ما قام به الوجود؛ فيكون مغائراً له؛ فلا تتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا؛ إذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما.

قلت: تقسيم الموجود إلى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم، بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظ^٤ «هست» ولا شك أن ذلك المعنى لا يقتضي^٥ المغائرة، بل يحتمل أن يتحقق^٦ مع المغائرة وبدونها؛ إذ مآله أنه أمر تظهر عنه الآثار

١. ج: الموجود. ٢. س: الثالث.

٣. س، ش، ط: + الموجود.

٤. س، ش، ط: بلفظة.

٥. ش: لا يقتض؛ هامش «ش»: لا يقتضي.

٦. ج: - أن يتحقق.

الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به أو لأجل قيام شيء آخر به.

ولو سلم أن هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول: القيام أعم من أن يكون حقيقياً كقيام الوصف بموصوفه^١ أو غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حدّ الجوهر^٢ أنه أمر يقوم بذاته؛ أي لا يكون قائماً^٣ بالغير؛ و ظاهر أن التجوّز في معنى القيام لا يستدعي التجوّز في وقوع الموجود على شيء.

ولو سلم أنه يستدعيه نقول: إن الحكماء لا يتحاشون عن ذلك، بل صرح الشيخ أبو علي في تعليقاته بذلك حيث قال: «إذا قلنا: «واجب الوجود موجود» فهو لفظ مجاز معناه أنه يجب وجوده لا أنه شيء موضوع فيه^٤ الوجود.» /18/

[١]. فصّ

فصّ الشيء عبارة عن خلاصة الشيء و زُبدته؛ ولما كانت^٥ المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة و خلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفصّ ليشعر في أوّل الأمر بجلالة مكانتها^٦ و

٣. س: قياماً.

٢. ط: الجواهر.

١. ج: بموصوفها.

٦. ج: مكانها.

٥. ج، س، ش: كان.

٤. هامش «ش»: له.

نفاسة شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبةً كاملةً. /19/

<المهية المعلولة لا يمتنع^١ في ذاتها وجودها> أي لا تكون ممتنعة عن الوجود لذاتها <وإلا> أي وإن كانت ممتنعة لذاتها <لم توجد> وإلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان <و لا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة> للتنافي بين الوجوب الذاتي^٢ والاحتياج إلى الغير الذي يستلزم الإمكان؛ <فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود> ضرورة انحصار المفهومات في الثلاث؛ فإذا لم تكن واجباً أو ممتنعاً لذاته تعين أن تكون ممكناً لذاته.

<و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها؛> لأن الممكن لا يخلو من أن تكون علته موجودة أو معدومة؛ فإن كانت^٣ موجودة فالممكن واجب بالغير وإن كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير؛ إذ عدم علته علة لعدمه؛ والوجوب بالغير يسمّى الوجوب السابق إذا كان متقدماً على وجود المعلول؛ لأنه وجب من علته ثم وجد؛ والمراد بالسبق الذاتي؛ فلا يلزم اتّصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة؛ كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير؟! وإذا كان متأخراً عن وجود المعلول يسمّى الوجوب^٤ اللاحق والضرورة بشرط

٣. ج: كان.

٢. س: - الذاتي.

١. س، ش: لاتمنع.

٤. س، ش، ط: الوجود.

المحمول؛ لأن كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً.
فإن قيل: لم لا يجوز أن يكفي في وقوع أحد طرفي الممكن رجحانه
الحاصل من العلة الخارجية من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب؛
فلا تكون تجب بشرط مبدئها.

قلنا: العلة التي بها يقع وجود الممكن - أعني علته التامة - لا بدّ أن
تكون بحيث يجب بها الوجود؛ إذ لو لم يجب بها أمكن أن يتحقق معها
الوجود و العدم؛ إذ لاجهة للامتناع؛ فأمكن أن يقع بالنسبة إلى تلك^٢
العلّة الطرف المرجوح و وقوع الطرف المرجوح بالنسبة إليها لا يمكن
بدون رجحانه على الطرف الراجح بالنسبة إليها؛ وهو باطل، لمنافاته
مقتضى ذاتها و هو رجحان الطرف الراجح و إذا كان الوجود حاصلًا
للمهيّة المعلولة عن غيرها؛ < فهي في حدّ ذاتها هالكة > عارية عن
الوجود باطلة في نفسها < و > تلك المهية المعلولة < من الجهة
المنسوبة إلى مبدئها واجبة > الوجود < ضرورة؛ فكلّ شيء هالك إلاّ
وجهه > يمكن أن يراد بالوجه الذات، كما يقول العرب: «أكرم الله
وجهك» أي ذاتك؛ يعني أنّ كلّ شيء هالك باطل في حدّ ذاته إلاّ
ذات الحقّ تعالى؛ فإنه بحث الوجود؛ فكلّ شيء هالك إلاّ وجهه أولاً
و أبدأً؛ و لا يحتاج العارف إلى قيام القيامة حتى يسمع ندائه تعالى:

٢. ج، ش: ذلك.

١. ج: - أحد.

﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ بل هذا النداء لا يفارق سمعه أبداً؛ و يجوز أن يرجع ضمير «وجهه» إلى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه؛ أي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه إلا وجهه المنسوب إلى مبدئه^١؛ لأن ذات الممكن إذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكا محضاً عدماً صرفاً؛ وإذا اعتبر من الوجه الذي سرى^٢ إليه الوجود من الحق الأول يكون موجوداً؛ فيأذن لا موجود في ذاته إلا ذاته تقدّست. /20/

[٢]. فصّ

>المهيّة المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات. < قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة؛ فإن كان دائماً^٣ الوجود كان معلوله دائماً الوجود؛ فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية؛ لأنه يمنع مطلق العدم للشيء؛ فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء؛ وهذا هو المعنى الذي يسمّى إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد

١. س: المبدائه.

٢. ش: يسرى.

٣. س: دائماً.

ليس مطلقاً؛ فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس و يكون له عن علته أن يكون أيس و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان^٢ عن الذي يكون عن غيره؛ فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليسٍ بعديةً بالذات» /21/ انتهى.

قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام أنّ العدم مقتضى ذات الممكن و له تقدّم بالذات على وجود الممكن. و اعترض عليه بأنّ الممكن متساوي النسبة إلى الوجود و العدم؛ فكما أنّ وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً يكون من الغير؛ فلا يكون من ذاته.

و أيضاً؛ لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات و قد فرضناه ممكناً بالذات؛ هذا خلف.

و بأنّ تقدّم عدم الشيء على وجوده بالذات باطل؛ إذ لا يصحّ أن يقال: «عَدِمَ الشيء ثمّ^٣ وُجِدَ^٤».

ولنا أن نجيب عنه بأن نقول: الممكن الموجود^٥ لمّا كان وجوده من^٦ غيره فإذا قطع النظر عن الغير و اعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود^٧ قطعاً؛ و هذا السلب للمعلول ثابت في حدّ ذاته /22/ لازم له من

١. ج: مطلقاً. ٢. ج، ش: في الزمان. ٣. ط: - ثم.

٤. ط: فوجد. ٥. ج: الوجود. ٦. ج: عن.

٧. ط: وجوده.

حيث هو^١ سواء كان في حالة الوجود أو في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه إنه مقدّم على وجود الممكن؛ لأنّ صريح العقل حاكم بأنّ وجوده من الغير لأجل أنّه ليس بموجودٍ في حدّ ذاته؛ إذ لو كان له وجود في حدّ ذاته لم يمكن أن يوجد من الغير^٣ وإلا يلزم تحصيل^٤ الحاصل لأنّ اتّصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود و يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال؛ فإنّ ذلك بيّن البطلان لا يتفوّه به عاقل فضلاً عن عظماء الحكماء.

أو نقول: المراد أنّ للمعلول في حدّ ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقه لا عدم الوجود؛ ولا شكّ أنّ عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات^٥ المعلول مقدّم على وجود المعلول؛ لأنّه ما لم يتحقّق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصوّر وجوده؛ إذ حينئذٍ يتحقّق إمّا اقتضاء الوجود؛ فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود^٦ المعلول أو اقتضاء العدم؛ فيصير ممتنعاً^٧ بالذات لا موجوداً؛ فعلى أيّهما كان صحّ قولهم: «الحدوث مسبوقة الوجود بالعدم.» فإنّ كان السبق بالزمان فحدوث زماني وإن كان بالذات فحدوث ذاتي؛ غايته أن يكون المراد بالعدم أعمّ من معناه المتبادر. /23/

٣. ش: - لأجل... الغير.

٢. ج، س: - حدّ.

١. ط: + هو.

٤. ط: + الممكن.

٥. ط: + الممكن.

٤. ط: تحصل.

٧. س: ممتنع.

وقد يمنع /24/ كون الأمر الذي عن الذات قبل الذي عن الغير بأنه يجوز أن لا يكون بين ذينك الأمرين عليّة و معلولية مطلقاً فضلاً عن أن يكون الأمر الذي عن الذات علّة للذي ليس عن الذات؛ ولما كان ما بالذات مقدّماً على ما بالغير > فالمهيّة المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي < أي كلّ مهية معلولة > مُحدّثة لا بزمانٍ تقدّم < بل بالذات، لسبق عدمها على وجودها سبقاً ذاتياً، كما بين؛ وهذا هو المسمّى بالحدوث الذاتي؛ وأمّا الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقاً زمانياً؛ وإن فسّر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده إلى غيره كما فسّره الإمام فتحققه ظاهر و تقدّمه على وجود الممكن لا يحتاج إلى كثرة مؤونة؛ إذ يصحّ أن يقال: «احتاج إلى العلة؛ فأوجدته؛ فوجد.»

[٣]. فصّ

> كلّ مهية مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها^١ على كثيرين لمهيّتها^٢ وإلا < أي وإن كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها > لما كانت مهيتها^٣ مقترنة بمفرد^٤ < أي لم تكن مهيتها محمولة على

٣. ج: مهيّاتها.

٢. ج: لماهيّاتها.

١. س: قولهم.

٤. ج: - بمفرد.

واحد بالعدد و إلا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها؛ إذ المفروض أن حملها على كثيرين من مقتضاها؛ <فذلك> أي حملها على كثيرين و اتّحادها معها <من غيرها> ضرورة؛ <فوجودها> أي وجود المهية للأفراد و كونها إياها <معلولة> لغير الذات؛ لأنه لما لم يمكن أن يكون من الذات تعين أن يكون من غيرها.

[٤]. فصّ

<كلّ واحد من أشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية> أي ليس كون كل واحد تلك المهية؛ يعني لا يكون منشأ حمل المهية عليه و اتّحادها معه <هو كونه ذلك الواحد> أي لا تستدعي تلك المهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد و اتّحادها معه؛ و يمكن أن يقال: «إنّ معناه ليس كون المهية تلك المهية»؛ أي ليس مقتضى نفس تلك المهية هو كونه و اتّحاده مع ذلك الواحد؛ فتذكير الضمير في «كونه» باعتبار تأويل المهية بالشيء كالإنسان؛ فإنه لا يمكن أن يوجد لزيدٍ من حيث إنه إنسان <و إلا> أي و إن كان اتّحاد المهية كالإنسان مع واحد من تلك الأشخاص و هو زيد مثلاً

لأجل أنه إنسان <لاستحالت^١> أن توجد <تلك المهية> وهو
 الإنسانيه مثلاً <لغير ذلك الواحد> وهو عمرو؛ <فإذن ليس
 كونها ذلك الواحد> أي ليس حملها عليه و اتّحادها معه <واجباً
 لها من ذاتها؛ فهي> أي كون المهية متّحدة مع ذلك الواحد
 <لسبب^٢> خارج من ذاتها؛ <فهي معلولة.>

[٥]. فصّ

<الفصل لا مدخل له في مهية الجنس.> يعني أن الفصل المقسم للجنس
 لا يدخل في ^٣ مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً؛ فإنّ الفصل و
 الجنس و النوع كلّها واحد بالذات مغائر بالاعتبار؛ فإنّ المعنى
 الواحد إذا اعتبره العقل من حيث إنّه مبهم قابل لأن يكون أشياء
 كثيرة هو عين كلّ واحد منها يكون الجنس؛ وإذا اعتبره ^٤ من حيث
 إنّه متحصّل ^٥ بشيءٍ ^٦ ليس خارجاً عنه بأن يكون منطبقاً على تمام
 حقيقته ^٧؛ فذلك المحصّل هو الفصل و المتحصّل ^٨ هو النوع؛ فالفصل
 من حيث إنّه فصل و هو كونه محصّلاً و معيّناً لا يدخل ^٩ في الجنس

٣. ج: للجنس لا مدخل له.

٦. ج: لشيء.

٩. ج: مدخل.

٢. ش: بسبب.

٥. ج: + الذات.

٨. س: المحصّل.

١. ج، ط: لاستحالت.

٤. س، ش، ط: اعتبر.

٧. س: حقيقته.

من حيث هو جنس و هو كونه مبهماً؛ لأنَّ إبهامه و^١ تردده بين أشياء كثيرة إنما هو لأجل عدم اعتبار الفصل فيه؛ لأنَّه لو اعتبر فيه^٢ يلزم أن يكون محصلاً غير مبهم.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود؛ فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمناً^٣ فيه؛ وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإيهام لا في الوجود مثل المقدار؛ فإنَّه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ و السطح و العمق لا على أن يقارنه شيء؛ فيكون مجموعها^٤ الخطّ و السطح و العمق، بل على أن يكون نفس الخطّ ذلك أو نفس السطح ذلك؛ و ذلك لأنَّ المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط؛ فإنَّ^٥ مثل هذا لا يكون جنساً - كما علمت - بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود؛ أي يكون محمولاً عليه لذاته أنه كذا سواء كان في بُعد أو بُعدين أو ثلاثة أبعاد^٦؛ فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلا أحد هذه^٧ لكنَّ الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً

١. ط: إبهامه الذي و هو. ٢. ج: - فيه. ٣. ج: منضمّاً.

٤. ج، ش: مجموعهما. ٥. ش: و إن؛ هامش «ش»: فإن.

٦. ج، س، ش: - أبعاد. ٧. ط: + الأشياء.

مفرداً.

ثم إنّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يصف الزيادة على أنّها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتّى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدّ نفسه وهذا شيء آخر مضاف^١ إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنّه في بُعدٍ واحدٍ فقط أو في أكثر منه؛ فيكون القابل للمساواة في بُعدٍ واحدٍ في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتّى يجوز لك أن تقول: إنّ هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بُعدٍ واحدٍ وبالعكس و هي هنا وإن كانت كثرة^٢ ما^٣ لاشكّ فيها؛ فهي كثرة^٤ ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء، بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصّل وأمر محصّل؛ فإنّ الأمر المحصّل في نفسه يجوز أن يعتبر^٥ من حيث هو غير محصّل عند الذهن؛ فتكون هناك غيرية لكن إذا صار^٦ محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر إلاّ بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده؛ فإنّ التحصيل ليس يغيّره بل يحقّقه؛» /25/ <فإن دخل> الفصل <ففي إنّيته> أي في كونه متعيّناً متحصلاً؛ فإنّ الفصل علة لتقويم الحقيقة موجوداً معيّناً كالناطق مثلاً؛ فإنّه ليس شرطاً يتعلّق به الحيوان في أنّ له معنى

٣. ج: - ما.

٢. س: كثيره.

١. س، ط: مضافا.

٦. ط: كان.

٥. ج: يعبر؛ ط: يكون.

٤. س: كثيره.

الحيوان و حقيقته، بل في أن يكون موجوداً معيناً، كما أشار إليه بقوله: <أعني أن^١ طبيعة الجنس تتقوم بالفعل > بأن تتحصّل في الواقع ذاتاً موجودةً <بذلك الفصل كالحيوان مطلقاً إنما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً^٢ و^٣ عجباً لكنّه لا تصير له مهية الحيوان بأنه ناطق.>

[٦]. فصّ

<وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول > أي لا يمكن أن يكون للواجب الوجود^٣ بالذات^٤ فصل^٥ مطلقاً؛ و إنما قلنا إنّه لا يمكن أن يكون له فصل <لأنّه لو كان > له فصل فلا يخلو من أن يكون مقسماً أو مقوّمًا.

فإن كان الأوّل <لكان الفصل مقوّمًا له موجوداً > أي داخلاً فيه باعتبار كونه موجوداً لا باعتبار مهيته - كما سبق - و هو باطل؛ إذ يلزم^٦ تركّب حقيقة الواجب.

<و > إن كان الثاني <كان > الفصل <داخلاً في مهيته > و هو محال؛ إذ يلزم حينئذٍ تركّب ذات الواجب؛ فيلزم أن يكون ممكناً و

٣. ط: لواجب الوجود.

٢. ط: أو.

١. ج: - أن.

٦. ج: + حينئذٍ.

٥. س: بالفصل.

٤. س: - بالذات.

قد فرضنا^١ أنه واجب^٢.

ردّ عليه بأن الواجب هو ما لا يحتاج^٣ في وجوده الخارجي إلى الغير
والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى الغير؛ فلو تركّب
الواجب من أجزاء عقلية لم يلزم احتياجه إلا في الوجود الذهني إليها
وهو لا ينافي وجوبه الذاتي.

وما قيل من «أن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في مهية
ذلك الشيء؛ لأن كل مهية سواه مقتضية لإمكان الوجود بناءً على
برهان التوحيد؛ فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكناً؛ و
إذا لم يكن مشاركاً لغيره في مهية من المهيئات لم يحتج إلى أن ينفصل
عن غيره بفصل؛ فلا يكون مركباً في العقل» فمدفوع بأنه يجوز أن
يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما أنه يجوز أن
يكون نوع منحصراً في فرد واحد بحسب الخارج؛ وبرهان التوحيد
لا ينافي ذلك.

وأيضاً: لانسلم أن كل مهية سواه - سواء كانت جنسية أو نوعية -
مقتضية لإمكان الوجود^٤، لجواز أن تكون مهية جنسية لا تقتضي
الإمكان ولا الوجوب؛ فإذا ضم إليها فصلٌ ما تكون واجباً وإذا ضم

١. ط: فرضناه.

٢. ج، ط: + و.

٣. س: هو ما يحتاج.

٤. س: الواجود.

إليها فصل آخر تكون ممكناً كالجسم؛ فإنه إذا كان متناهي الأبعاد يكون ممكناً وإذا كان غير متناهٍ يكون^١ ممتنعاً.

فإن قيل: المهية التي من شأنها الوجود إما أن تقتضي الوجود أو لا تقتضيه ضرورة؛ فإن كان الأوّل كان مقتضياً للوجود، وإن كان الثاني كان مقتضياً للإمكان؛ فلا يمكن أن توجد مهية لا تقتضي الإمكان ولا الوجود؛ إذ لا مخرج عن طرفي النقيضين.

قلنا: إنه يجوز أن تكون للمهية مرتبة لا تكون فيها متصفة بأحدهما على التعيين وإن امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع و تعيّن^٢ أحدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو؛ فإنه لا يتّصف بالضحك بعينه ولا باللاضحك كذلك وإن كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين، بل الاتّصاف بالضحك إنّما يتعيّن إذا كان إنساناً وباللاضحك إذا كان فرساً مثلاً^٣.

و الصواب أن يقال: إنّ الجنس و الفصل لا يكونان^٤ إلا جزئيين للمهية النوعية؛ فكلّ ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن أن يكون له جنس و فصل؛ فلا يكون للواجب جنس و فصل؛ إذ لا مهية له؛ لأنّ حقيقته و ذاته عين إتيته، كما بيّن.

١. ج، ش: كان.

٢. ج: تعيّن.

٣. ج: - كذلك و إن كان لا يخلو... مثلاً.

٤. ج: لا يكون.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الأوّل لا مهية له؛ وما لا مهية له فلا جنس له؛ إذ الجنس مقول في جواب ما هو.» /26/
وأمّا قوله: <إذ مهية الوجود نفسه^١. > فهو^٢:

إمّا بيان لبطلان التالي^٣ بأن يقال: دخول الفصل في مهية تعالى غير ممكن وإمّا يمكن أن لو كان له مهية سوى خصوصية ذاته التي هي الوجود البحت وهو باطل؛ إذ مهية الحقّ تعالى - كما بيّن - نفس^٤ الوجود^٥ الشخصي الوجداني البسيط.

وإمّا إزالة وهم عسى أن يورد على الملازمة التي في قوله: «وإن كان له فصل مقوم كان داخلياً في مهية^٦» كأنه قيل: لانسلّم دخول الفصل في مهية^٧ على ذلك التقدير وإمّا يلزم ذلك أن لو كان له مهية وهو ممنوع؛ لأنّ القوم متفقون^٨ على أن لا مهية له؛ فأجاب بأنّ له مهية؛ إذ مهية الوجود نفسه.

[٧]. فصّ

>وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين

٣. ج: الثاني.

٢. ج: - فهو.

١. ش: بعينه.

٦. س: مهية.

٥. ط: + و.

٤. س: نفسه.

٨. ج، ش: يتفقون.

٧. س: مهية.

بالعدد؛ < 27/1 / هذا شروع في ^٢ برهان التوحيد؛ و تقريره: أن واجب الوجود بالذات ^٣ لا يمكن أن يحمل على كثيرين بالعدد و يمتنع أن يكون في الواقع إلا واحداً < وإلا > أي وإن كان محمولاً على كثيرين ^٤ < لكان معلولاً > كما بينه؛ و هو ينافي الوجوب الذاتي، لاستلزامه الإمكان؛ فتعيّن أن يكون واحداً.

وفيه نظر؛ لأنه يجوز أن لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتياً لما صدق عليه؛ فحينئذٍ يمكن أن تكون له أفراد لا يكون بينها ^٥ ذاتي مشترك إما بأن يكون كل منها شخصاً ^٦ لذاته أو يكون نوع كل من تلك ^٧ الأشخاص منحصرأ في شخصه؛ فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة، بل يلزم أن يكون ذلك المفهوم عارضاً لما صدق عليه و معلولاً له و ليس بمحدورٍ، بل المحذور معلولية الأشخاص؛ و ذلك غير لازم.

و يمكن أن يقال: إن كل مفهوم إذا ^٨ تكثّر فتكثّره إنما يكون بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ إذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعاً كالإنسان؛ فإن تعدده و اختلافه إنما يكون بسبب انضمام أمور خارجة عن ذاته مضافة إليه و هي التعيينات؛ /28/ فما لم ينضم إلى طبيعته شيء منها لم يمكن

٣. ط: + لا ينقسم و.

٢. ج: - شروع في.

١. ج: + و.

٤. ش: شخصياً.

٥. ط: بينهما.

٤. ط: كثير.

٨. س: إذ.

٧. ج: ذلك.

تعدّده.

وإذا تمهّد هذا فنقول: إن واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين؛ لأنّه هو الوجود^١ المجرد؛ أي الوجود بشرط لا؛ فلا اختلاف ولا تعدّد فيه؛ لأنّه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات و الأوصاف؛ فلا يمكن أن يحمل على غير أصلاً. /29/

قال الشيخ في إلهيات^٢ الشفاء: «الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الأوصاف عنه. ثمّ سائر الأشياء التي لها مهيّات فإنّها ممكنة أن توجد به^٣؛ و ليس معنى قولي «إنّه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه» أنّه الموجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته؛ فإنّ ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب، بل الموجود لا بشرط الإيجاب؛ أعني في الأوّل أنّه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب؛ وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة. فلهذا ما كان الكلّي يحمل على كلّ شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة و كلّ شيء غيره فهناك زيادة» /30/ انتهى.

وفيه تأمّل؛ لأنّه يلزم على^٤ هذا أن يكون تغائراً اعتبارياً بين الوجود الذي هو الواجب و بين وجود^٥ الممكن و أن يكون كونه

١. ط: + البحت. ٢. ج، س، ش: - إلهيات. ٣. ش: له.

٤. س، ش: + ظاهر. ٥. ط: وجوده.

الواجب بديهياً؛ لأنه على هذا^١ يكون الوجود المطلق بديهي^٢ التصور مع اعتبار أن لا يكون معه شيء؛ /31/ فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادّة والجنس إذا اعتبرنا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلاً؛ فيلزم أن لا يكون مغائراً للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق إلاّ بالاعتبار؛ وكلّ ذلك مخالف لما تقرّر من قواعدهم وإن كان لا يخلو عن الإيماء إلى التحقيق.

< وهذا > الذي ذكرنا في برهان توحيد الواجب^٣ الحقّ > أيضاً برهان على الدعوى الأولى < وهو عدم انقسامه بالفصول؛ لأنه لو كان له فصل و الفصل من وجهٍ بعض الشيء؛ فيكون مركّباً؛ فيلزم أن يكون معلولاً.

[٨]. فصّ

لما بيّن أنّ وجوب^٤ الوجود لا ينقسم بأجزاء المهية التي لا تمايز باعتبار الوجود العيني وإن كان لها تمايز باعتبار آخر أراد أن يبيّن عدم انقسامه بأجزاء آخر فقال: < وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام /32/ مقدارياً كان > وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع

٣. ط: واجب الوجود.

٢. ط: البديهي.

١. ج: + التقدير.

٤. س: الوجوب.

والإشارة عن الآخر سواء كان لجميع الأجزاء وجود واحد^١ هو وجود الكلّ كالمقدار المتّصل الواحد أو يكون لكلّ منها^٢ وجود على حدة كما إذا ركّبت من مقدارين <أو معنوياً> وهو الجزء الذي يكون متميّزاً في الوجود العيني ولا يكون متميّزاً في الوضع كالهيوولي والصورة للجسم <وإلا> أي وإن كان منقسماً بالأجزاء <لكن كلّ جزء منه إمّا واجب الوجود؛ فكثير واجب الوجود> وقد برهنا على أنه واحد <وإمّا غير واجب الوجود وهو^٣ أقدم بالذات من الجملة> وأقرب منها إلى الوجود؛ إذ وجود الكلّ بتوسط وجود الجزء؛ <فتكون الجملة أبعد> من الجزء <في الوجود>؛ فلا يكون واجباً؛ إذ هو أقرب الأشياء إلى الوجود، بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت^٤ موجودة.^٥

ولا يخفى عليك أنّ هذا الدليل إنّما يجري في ما إذا كان للجزء وجود منفرد؛ وأمّا إذا لم يكن^٦ له وجود مستقلّ كأجزاء المقدار المتّصل الواحد في نفسه فلا؛ ويمكننا أن نبين بوجه آخر /33/ بأن نقول: لا يمكن أن يكون له أجزاء كذلك وإلا يلزم أن يكون ذا وضع وكلّ ما كان كذلك فهو مادّي والمادّي لا ينفكّ عن الاحتياج في الوجود إلى الغير؛ فيكون

١. ج: وجود و حدّ. ٢. س، ش: منهما. ٣. س، ش، ط: هي.

٤. ط: + الأشياء. ٥. ج: و بتوسط أمر صار موجودا.

٦. ج: - لم يكن.

ممكناً؛ فلا يكون واجباً بالذات؛ هذا خلف.^١

[٩]. فصّ

<واجب الوجود لا موضوع له؛ > لأنه لو كان له موضوعٌ لكان محتاجاً إليه وهو ينافي الوجوب الذاتي.

<و لا عوارض له > إن أراد أنه لا عارض^٢ له أصلاً - سواء كانت حقيقية أو إضافية - فهو باطل؛ /34/ لأنّ الوجودات كلّها منه وهو معها و متقدّم عليها باعتبارين مختلفين؛ /35/ وهذه صفات إضافية لا يمكن الشكّ في اتّصافه تعالى بها؛ وإن أراد أنه لا صفات له حقيقية:

[١.] فإن كان المراد أنه ليس له صفات حقيقية مستندة إلى الغير فهو مسلّم لكنّه لا يترتب عليه قوله: <فلا لبس له؛ > إذ يجوز أن تكون له^٣ صفات حقيقية مستندة إلى ذاته^٤ تكون تلك الصفات^٥ ساترة له؛ و دعوى كون العوارض الغريبة ساترة^٦ و الصفات الذاتية ليست بساترة لا يخلو عن تحكّم.

[٢.] وإن كان المراد أنه^٧ ليس له صفات حقيقية مطلقاً؛ /36/ لأنه لو كان

١. ج: - هذا خلف.

٢. ش: عوارض.

٣. ج: - له.

٤. س: ذات.

٥. ج: - الصفات.

٦. ج: - ساترة.

٧. ج، س: ان.

له صفات حقيقية فلا يخلو إمّا أن تكون مستندة إلى الغير أو إلى الذات.
لا جائز أن تكون مستندة إلى الغير وإلا لزم الاستكمال به تعالى عن
ذلك.

ولا جائز أيضاً أن تكون مستندة إلى الذات وإلا لزم أن يكون
الواحد الحقيقي فاعلاً وقابلاً؛ ففيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّه يلزم حينئذٍ أن
يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً فلزومه^١ غير مسلم؛
وإن أُريد أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون الواحد الحقيقي مطلقاً فاعلاً وقابلاً
فلزومه^٢ مسلم و بطلانه ممنوع. كيف وقد ذهب الشيخان إلى أنّ العلم
من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى؟!!

ولا يمكن أن يكون له ساتر مبائن، كما سيأتي؛ فلا لبس له؛ إذ
الخفاء إنّما يكون من جهة ساترٍ مبائنٍ أو مخالطٍ و^٣ قد انتفيا عنه؛
«اللبس» بكسر اللام إسم لما يلبس و بضمّها جمعه؛ <فهو صُراح> أي
خالص عن وصمة الساتر الذي به الخفاء؛^٤ <فهو ظاهر>. لأنّه إذا
لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهراً؛ يعني يكون بحيثيةً لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلاً إلى حقيقته؛ لأنّه لا عوارض له تمنع الإدراك
عن الوصول إليها.

٣. ج: - و.

٢. ج: + غير.

١. س: + الواحد.

٤. ج: - فهو صراح... الخفاء.

[١٠]. فصّ

<واجب الوجود مبدأ كلّ فيض. > الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائماً بلا غرض ولا عوض. قال الشيخ في تعليقاته: «الفيض إنّما يستعمل في الباريّ تعالى وفي العقول لا غير؛ لأنّه لمّا كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادةٍ تابعةٍ لغرضٍ، بل لذاته و كان صدورها^١ عنه دائماً بلا منع ولا كلفةٍ تلحقه في ذلك كان الأولى أن يسمّى فيضاً» /37/ ولّمّا كان جميع الممكنات من الأزل إلى الأبد صادرة من الله تعالى إمّا بالذات أو^٢ بالواسطة؛ و امتنع أن يكون^٣ صدور الأفعال عنه معللاً بالغرض؛ لأنّ الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلاً؛ و محال أن يكون أمر يجعل الواجب الذي هو تامّ من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها، لا ستلزامه أن يكون ناقصاً من تلك الجهة مستكماً بغيره^٤؛ فلا جرم أنّه تعالى يجب أن يكون مبدأ لكلّ فيضٍ.

و أيضاً نقول: إنّهُ يستحيل أن يكون في فعله تعالى غرض؛ لأنّه يمتنع أن يتحقّق بدون الشوق، كما إذا تصوّرنا شيئاً^٥ بأنّه نافع يحصل لنا شوق إلى تحصيله^٦ لأجل ذلك النفع و هو الغرض و لا يمكن أن يكون له

١. ط: صدوره.

٢. ج: و.

٣. ج: - أن يكون.

٤. ج: عنه.

٥. ج: شياً.

٦. ط: تحصيل.

شوق؛ لأنه إذا تمثّل بشيءٍ تبع ذلك التمثّل الوجود؛ يعني أن مجرد علمه تعالى بالأشياء كافٍ في وجوداتها - كما تقرّر عندهم - بخلاف علومنا؛ فإنها غير كافية فيها؛ فإننا إذا تمثّلنا^١ بشيءٍ اشتقنا وإذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الأعضاء لتحصيل الشيء.

< وهو ظاهر على ذاته بذاته؛ > يعني أن مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته^٢؛ لأنّ السبب في كون الشيء عاقلاً هو تجرّده عن المادة؛ وكذلك السبب في كونه معقولاً هو ذلك التجرّد و واجب الوجود مجرد غاية التجريد؛ فذاته غير محجوبة عن ذاتها؛ أي حاضرة عندها و العلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد^٣؛ أي عدم غيبوبته عنه؛ فيكون ذاته تعالى عالماً بها و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ < فله الكلّ > أي فيحصل له كلّ الأشياء باعتبار وجودها العلمي < من حيث لا كثرة فيه > لما بيّننا أنّ وجوه الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة؛ فهو من حيث إنّه وحداني الذات لا تستند^٤ الكثرة إليه ولا تقتضيها^٥؛ < فهو من حيث هو ظاهر > يعني أنّ ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرّة^٦ أخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالّة على وجودها؛ و المقصود أنّ ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات

١. ج: عقلنا.

٢. ج: - لذاته.

٣. ط: - عند مجرد.

٤. س، ش: تستند.

٥. س، ش: يقتضيها.

٦. ج: مرتبه؛ ط: مرآة.

ناشئة من ^١ ظاهريته الأولى التي هي ظهور بالذات؛ > فهو ينال الكل من ذاته؛ < لأنه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل و أوجده؛ > فعلمه بالكل بعد ذاته < و بعد > علمه بذاته < بعدية ذاتية؛ لأن الذات و كذلك علمها بها منشأوه كما سبق أو لأنه صفة له كما سيصرّحه و الصفة متأخرة عن الموصوف تأخراً ذاتياً.

فإن قلت: قد صرح الشيخان - وهما أبو نصر الفارابي و أبو علي بن سينا - بأن علم الله تعالى بالأشياء صفة لذاته تقدّست؛ و المشهور من مذهب الحكماء أن علمه كساير صفاته عين ذاته؛ يعني أن ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الأشياء و ظهورها عليه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا؛ فما السبب في ذهابهما ^٢ إلى ذلك؟

قلت: لعل سببه أن العلم من حيث هو علمٌ يستدعي تعلقاً وإضافةً إلى شيء؛ لأن العلم لا يكون إلا علماً بالشيء و ذلك الشيء الذي هو المضاف إليه في علم البارئ تعالى ^٣ مثلاً إمّا أن يكون عين العالم، كعلم البارئ تعالى ^٤ بذاته أو يكون غيره؛ فحينئذٍ لا يخلو إن تعلق علمه تعالى بذلك الغير إمّا أن يكون حال وجوده أو يكون حال عدمه. لا جائز أن يكون حال عدمه؛ ^٥ لأن التعلق الذي هو الإضافة

٣. س، ش: - تعالى.

٢. س: ذهابها.

١. ج: عن.

٥. س: - لا جائز... عدمه.

٤. س، ش: - تعالى.

يستحيل أن يكون بين العالم و العدم الصرف قطعاً؛ فتعيّن أن يكون حال وجوده:

فإمّا أن يكون حال وجوده العيني فيلزم أن لا يعلم الأشياء إلا وقت وجودها؛ فينفكّ العلم بها عن ذاته؛ و هو باطل^١؛ لأنّ علم الحقّ الأوّل بالأشياء لازم ذاته؛ لأنّه مسبّب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته؛ و تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع.

أو يكون حال وجوده العلمي؛ فإمّا أن يكون حاصلًا في ذات البارئ تعالى على أن يكون صفة له لازمة لذاته أو يكون له وجود مفارق لذاته؛ و حينئذٍ فإمّا أن يكون موجوداً في عقل أو نفس أو يكون مفارقاً لجميع الذوات؛ و الثالث محال، للزوم القول بالصور الأفلاطونية؛ و الثاني أيضاً محال؛ لأنّه يجب أن يكون من جملة^٢ المعقولات معقولٌ صدر عنه بلا واسطةٍ من الغير و هو ما لزم ابتداء من علمه بذاته؛ و إذا كان جميع المعقولات مرتسماً في نفس أو عقل لم يمكن أن يوجد معقول كذلك؛ لأنّ جميعها متأخّر عن أحدهما على هذا التقدير؛ فتعيّن أن يكون حاصلًا في ذات البارئ تعالى صفةً له؛ و فيه نظر؛ لأنّه يجوز أن يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها في الأعيان؛ أعني يكون علمه تعالى بها علماً

حضورياً و بساير^١ الأشياء باعتبار حصول صورها في نفس أو عقل؛ و تكون تلك الصور علماً للواجب باعتبار صدورها عنه و علماً للنفس أو العقل باعتبار حصولها فيه؛ و لا يدلّ شيء ممّا ذكر على بطلان هذا الاحتمال.

> و ذوق بعض المتألّهة أنّ علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ < لأنّ جميع ما سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة أحادية ذاته. ثمّ بعد تلك المرتبة يخرج من القوّة إلى الفعل؛ فهو في حكم المجمل و الأشياء كالتفصيل له؛ و العلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه.

> و يتحد الكلّ بالنسبة^٢ إلى ذاته؛ < لأنّ صور جميع الأشياء و إن كانت حاصلة في ذات الواجب لكنّها بوجودٍ علميٍّ بسيطٍ كما سنشير إليه؛ فلا اختلاف و لا تعدّد في الخارج، بل ليس في الخارج إلاّ ذات واحدة هي الواجب الحقّ. > فهو الكلّ < أي كلّ الأشياء باعتبار الذات و الصفة^٣ > و وحده^٤ < أي حال كونه واحداً في الخارج؛ فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كلّ الأشياء؛ و لهذا بيانٌ آخر و تفصيلٌ سيجيء في آخر هذه الرسالة، إن شاء الله تعالى.

١. ش: سائر؛ ط: ساير. ٢. س: بالنسب. ٣. ج، ش: + في.

٤. ج: وحدة.

[١١]. فصّ

<هو الحق؛ فكيف^١ لا وقد وجب؟!> يعني أنه تعالى هو الموجود البحت؛ لأنّ الوجود هو استغناء الشيء في كونه موجوداً عن الغير؛ فإذا^٢ لم يكن ثابتاً^٣ محضاً كان ذا مهية ووجود؛ فيلزم افتقاره في كونه موجوداً إلى الغير - كما بين - وقد فرضنا استغناؤه؛ هذا خلف.

<هو الباطن> الخفي عن القوى الإدراكية؛ <فكيف لا> يكون باطناً <وقد ظهر؟!> أي لأنه قد ظهر ظهوراً تاماً قوياً بحيث غلب ظهوره على القوى^٤ الدراكية؛ فجعلها^٥ عاجزة عن الإتيان بإدراكه؛ فاختفى عنها^٦؛ إذ كلّ من الموجودات الممكنة نورية تنكشف ذاته؛ فلما كثرت الأنوار و اشتدّ ضوءها قصرت الإدراك عليها و منعت^٧ عن التعلّق بماورائها.

و أيضاً: ذاته تعالى^٨ محض الوجود و ظهور الأشياء بالوجود؛ إذ لاخفاء أشدّ من العدم؛ فيكون نوراً محضاً متناهياً في اللطافة و النورانية؛ فلذلك منع تعلّق إدراكنا^٩ به تعالى^{١٠} كالشمس؛ فإنّها بواسطة كثرة ضوءها محجوبة عن الأبصار؛ فلو فرضنا أنّها ضوء محض و نور

٣. ط: + ذاتاً.

٢. س: فما اذا.

١. ج: وكيف.

٦. ج: عليها.

٥. س: فجعلهما.

٤. ج: القوه.

٩. ج: ادراكها.

٨. ط: - تعالى.

٧. ج: منعها.

١٠. ج، ط: - تعالى.

غير مجسّم^١ لا حتجبت أيضاً عن الأبصار احتجاباً أشد^٢.
و أيضاً: معقولة ذاته لا تتصوّر بالنسبة إلينا إلا بحسب الوجوه و
الاعتبارات؛ و كلّ ذي وجه و حيشة له حيشة العراء و الإطلاق عنها؛ و
بهذا الاعتبار لا يمكن أن يصل إليه عقل عاقلٍ و لا معرفة عارفٍ؛ فيكون
باطناً؛ فيجوز أن يشير بقوله: «هو الباطن» إلى هذه المرتبة المسماة عند
الصوفية باللاتعيين؛ و هي التي ظهرت و تعيّنت باعتبار الأوصاف و
الحشيات؛ فليتأمل^٣.

<فهو ظاهر من حيث هو باطن > يعنى أن اتّصافه^٤ تعالى بالبطون
إذا كان ناشئاً من ظهوره الكامل فاتّصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك
عن اتّصافه تعالى بصفة البطون؛ لأنّ الظهور إمّا بالذات أو بالآيات و أياً
مّا كان لا يخلو عن بطون الذات بالقياس إلينا.
أمّا الأوّل: فلأنّه و إن كان قد يتجلّى^٥ لبعض من خواصّ عباده تجلياً
مغنياً عن الاستدلال و الانتقال من الآثار، كما قال: «ما رأيتُ شيئاً
إلا و قد رأيتُ الله قبله^٧» /38/ لكنّه لا ينكشف عليه انكشافاً تاماً، بل
بقدر ما يفي وُسعه به.

١. س، ش، ط: نور مجسّم. ٢. ج: + فليتأمل. ٣. ج: - فليتأمل.
٤. ج: اتصاله. ٥. ط: ينجلي. ٦. ج: - قد.
٧. س: فيه.

و أمّا الثاني: فلأنّ الظهور باعتبار الآثار لا يمكن أن ينفكّ عن بطون نفس الذات و خفائها^١ من حيث هي؛ إذ لا يمكن لأحدٍ الاطلاع على حقيقة الذات كما قرّر؛ وليعلم أنّ ظهور ذاته تقدّست كما هو بالنسبة إلينا كذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى، بل هو أشدّ و أقوى بخلاف البطون^٢؛ فإنّه لا يمكن إلّا بالإضافة^٣ إلينا.

< و باطن من حيث هو ظاهر؛ > لأنّ صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له؛ لأنّ^٤ البطون لا يثبت^٥ له إلّا من جهة شدة ظهوره؛ و في بعض النسخ: «و باطن من حيث هو» و هو أيضاً صحيح؛ لأنّ صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء^٦ معها من المبادئ^٧ و المخالط بخلاف الظهور؛ فإنّه قد يكون من المخالط و قد يكون^٨ من أمر مبادئ لذاته و هو وجودات الممكنات. و يحتمل أن يقال - على مذاق أهل المشاهدة -: إنّ الظهور و البطون أمران إضافيان لا يعقلان إلّا بالقياس إلى الغير؛ فما لم يتحقّق الغير و لو بالاعتبار يستحيل تحقّقهما^٩؛ و لمّا لم يكن عندهم موجود سوى الحقّ الواجب تعالى لم يكن الظهور و البطون بالقياس إلى غيره، بل

١. ج، ش: خفائه. ٢. ط: بطونه. ٣. ط: بالنسبة.
 ٤. س، ش: + من. ٥. ط: لا ينسب. ٦. ج: + آخر.
 ٧. ط: المبيّن. ٨. ج، س، ط: - من المخالط و قد يكون.
 ٩. ج: تحقّقها.

بالقياس إليه تعالى؛ فيكون ظاهراً لنفسه بنفسه، كظهوره^١ للعارفين الذين رفع الأغطية عن أعين بصيرتهم و باطناً عن نفسه بنفسه، كبطونه و اختفائه^٢ عن المحجوبين الذين لا تفتح أعين قلوبهم؛ فحيثية بطونه و ظهوره أمر واحد هو نفس ذاته؛ فصحّ قوله: «فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر.»

<فخذ^٣ من بطونه > أي فاجهد أن تتعرّى عن الكدورات الجسمانية و تتحلّى^٤ بالصفات الرحمانية^٥ حتى تقرب من ذات الحقّ و تدركه^٦ بأنه لا يمكن أن يدرك متوجّهاً > إلى ظهوره > باعتبار المكونات حتى > يظهر > لك^٧ عالم الأعلى من مطالع^٨ أفق عالم الأسفل > و يبطن > عنك نفس ذاته بأن تعترف بالعجز والقصور عن إدراكها.

[١٢]. فصّ

<كلّ ما عُرف سببه من حيث يوجبه فقد عُرف > إشارة إلى إحاطة علمه تعالى بالأشياء؛ و تقريرها: أنّ الله تعالى عالم بذاته - كما سبق - و ذاته تعالى علّة و سبب لجميع ما سواه من الممكنات و العلم بالسبب

١. س: لظهوره. ٢. ج: احتجابه. ٣. ج: فجد.
 ٤. س: تتحل. ٥. ش: الروحانية؛ هامش «ش»: الرحمانية.
 ٦. ج: تدرك. ٧. ج: يظهر؛ ش: ذلك. ٨. ط: مطلع.

التامّ من حيث يوجبه - أي باعتبار خصوصية بها يتعيّن و يجب صدور المعلول عنه - يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتيابٍ، كما إذا فرضنا أنّ الشمس و القمر يتحرّكان بحركتهما الخاصّة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلاً و علمناهما كذلك مع العلم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس^١؛ و تكون^٢ الأرض في وسط الكلّ؛ فلا شكّ أنّا نجزم بأنّه في كلّ مقابلة ينخسف انخسافاً تامّاً جزماً^٣ يقينياً^٤ بلاشبهة و لاشكّ أنّ ذاته تعالى سبب تامّ لو احدٍ منها؛ فيلزم^٥ من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علّة تامّة لآخر؛ فيلزم من العلم بها^٦ العلم بذلك الآخر^٧ هكذا حتّى يحصل له العلم بجميع المعلولات.

<وإذا رتبت الأسباب > دفع^٨ لما يتوهم من أنّ أسباب المهية التي هي الكلّيات يجوز أن تترتب إلى غير النهاية؛ فلانتتهي إلى الجزئي؛ فلا يحصل العلم به؛ أي و إذا كانت تلك الأسباب مترتبة^٩ بأن يتوقّف^{١٠} بعضها على بعض > انتهت أو اخرها إلى الجزئيات الشخصية >؛ لأنّ الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول إليها تصل إلى مرتبة لا يمكن أن يتحصّل بعدها بالفصل، بل لا يطلب العقل

٣.ج: - جزماً.

٢.ط: فيكون.

١.س: شمس.

٦.ج، ش: بهما.

٥.ج، س، ش: فلزم.

٤.ش: يقيناً.

٩.ج: مرتبه.

٨.ج: رفع.

٧.س، ط: - و.

١٠.س، ش، ط: توقّف.

شيئاً^١ في تحصيلها^٢ حينئذٍ إلا التعيين و الهدية؛ و ذلك إنما يكون إذا تحصلت نوع الأنواع؛ فحينئذٍ كل ما عرض له من الأمور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مشاراً إليها كالجوهر؛ فإنه سبب للجسم و الجسم للجسم النامي و الجسم النامي للحيوان و الحيوان للإنسان و الإنسان لزيدٍ مثلاً؛ فالإنسان^٣ الذي هو آخر ذلك الأسباب ينتهي إلى الأشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الأسباب و^٤ تعيينها انتهاءً > على سبيل الإيجاب < من غير قصدٍ و اختيارٍ.

و لما كان العلم^٥ بالسبب التام يوجب العلم بمسببه > فكل كلي و جزئي^٦ ظاهر عن ظاهريته الأولى^٧ < يعني أن جميع المعلومات - سواء كانت كليات أو جزئيات - منكشف^٨ على^٩ ذاته تعالى بسبب ظاهريته الأولى التي هي علمه بذاته و هو نفس ذاته دون ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات.

> ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها < إشارة إلى أن علمه تعالى بالأشياء ليس علماً انفعالياً مستفاداً من وجودات تلك الأشياء حتى يلزم تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية و استكمال ما هو كامل

٣. ج: فان الانسان.

٦. ج: جزوي.

٩. س: عن.

٢. ج: تحصيلها.

٥. ج: + التام.

٨. ج: ينكشف.

١. ش: سببا.

٤. س: - و.

٧. س: الاول.

تأمّ من جميع الوجوه بالغير؛ فلا يحصل له العلم بالأشياء مستفاداً^١ من ذواتها <داخلة في الزمان و الآن>؛ لأنه يعلم الأشياء بواسطة العلم بأسبابها و عللها التامة - كما سبق - و تلك الأسباب حاضرة عنده تعالى أزلاً و أبداً؛ فمسيباتها^٢ أيضاً كذلك؛ و العلم بالمسبب إذا كان حاصلًا من العلم بالسبب^٣ لا يتغيّر مادام السبب موجوداً؛ و لاشكّ أنّ أسباب معلوماته ثابتة دائماً؛ فتكون معلوماته أيضاً كذلك؛ فلا تتغيّر في معلوماته؛ فلا تكون داخلة في الزمان.

و الحاصل: أنّ الموجودات كلّها - قديمها و حادثها - حاضرة عنده تعالى في أوقاتها المتعلقة بها؛ أي كلّ منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي هو فيه أزلاً و أبداً؛ فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه و في كلّ جزء منه؛ فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه و عند حدوثه و بعد حدوثه على طرزٍ واحدٍ؛ فلا يكون في علمه «كان» و «يكون» و «كائن» بل ذلك بالقياس إلى علومنا؛ فلا يكون علمه زمانياً حاصلًا عن الغير <بل عن ذاته>؛ لأنه تعالى يعلم الكلّيات و يعرف الأشخاص أيضاً و أحوالها الشخصية و أوقاتها الشخصية و أمكنتها الشخصية من أسبابها الموجبة لها المؤدّية

١. س: مستفاد.

٢. س: بمسيباتها.

٣. س: بالمسبب.

إليها؛ وذاته تعالى مسبب الأسباب؛ وقد تحقّق أنه عالم بها؛ فهو يعرف كلّ شيء من ذاته؛ فلا يخفى عليه شيء؛ فيكون فعلياً؛ إذ وجود المعلولات^١ على الترتيب الذي بينها في الخارج وكونها على وجه مخصوصٍ مستفاد من علمه تعالى بها - كما تقرّر عندهم - وهو كافٍ في تحقّق الأشياء؛ فإذا كان شيء لم يكن في وقت فإنّما^٢ يكون ذلك من جهة القابل^٣. فإذا تمّ استعداده حدث فيه من هناك صورة أو عرض؛ فالأشياء كلّها واجبات بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّها إمّا لازمة أو لازم لازمه إلى أقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذي بينها > والترتيب الذي عنده < أي الترتيب السببي والمسببي الواقع في معلوماته تعالى و هو كونها > شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ < فإنّ الترتيب في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناهٍ؛ فعدم تناهي الترتيب^٤ العلمي بالطريق الأولى؛ فهو يعرف الأشخاص و أنّها فاسدة و متغيّرة؛ و لا يفسد علمه و لا يتغيّر بفسادها و تغيّرها؛ و كذلك يعرف جميع أحوالها الحادثة لها و يعلم أنّها تكون حادثة و لا يتغيّر علمه بها؛ لأنّه يعرف وجوداتها بأسبابها الموجدة و عدماتها بأسبابها المعدمة لها؛ و العلم المستفاد من العلم بالأسباب لا يتغيّر، كما تقدّم.

٣. س: القايل.

١. ج، س، ش: المعلومات. ٢. س: قايمًا.

٤. ج، س، ش: - الترتيب.

فإن قيل: المشهور من مذهب الحكماء أنه تعالى يعلم الأشياء على وجه كلي؛ لأن إدراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغيير والتغير في علمه محال؛ و ظاهر هذا الكلام و الذي قبله من أن كل كلي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى^١ أنه يعلمه على وجه الجزئية فينا فيه؛ و أيضاً الجزئيات من حيث إنها جزئيات معلولات^٢ للواجب و قد سبق أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ فيلزم أن يكون عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية.

قلنا: إن إدراك الجزئيات بخصوصها بدون التغيير جائز، كما مرّ مراراً؛ و^٤ يمكن أن يكون^٥ أن مرادهم من العلم بالأشياء على وجه الكلية أن تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لامعناه المتبادر منه و هو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين؛ و ظاهر أن العلم بها على الوجه^٦ الكلي بهذا المعنى لا ينافي العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه.

لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين؛ لأنّهما ذاهبان^٧ /39 إلى أن علم الحقّ بالأشياء بحصول صورها فيه و لا يمكن ارتسام

١. س: الاول. ٢. ط: معلومات. ٣. ج: انه.
٤. ج: - إدراك الجزئيات... و. ٥. ج: يقال. ٦. س: وجه.
٧. س: ذهبان.

صورة جسمٍ بشخصه^١ في مجرد؛ لأنه يوجب انقسامه^٢ و^٣ كونه مادياً؛ فتعيّن أن يكون حصول المادّيات فيه على وجه كليّ. وأيضاً: قد ذهب إلى أن إدراك المادّيات بأشخاصها لا يمكن إلاّ بالآلات جسمانية و الحقّ سبحانه منزّه عنها؛ فلا يمكن له إدراكها كذلك، بل بوجه كليّ.

وفيه نظر؛ لأنه يجوز أن يكون موجود جسماني مبائن لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات و بواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى كقوانا^٤ الجسمانية المرترسة فيها صور المادّيات؛ فإنها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا الناطقة.

والقول بأنّ علم الحقّ بالأشياء بحصول صورها فيه^٥ لا ينافي ذلك كما أنّ قولهم: «العلم حصول صورة الشيء في العقل» لا ينافي كون الصورة مرترسة في القوّة المتخيّلة، بل يتناولها؛ وقيام الآلات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل يجب التنزّه عنه؛ وأمّا أن يكون موجود مبائن محلاً للصورة^٦ المرترسة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل.

١. ج: شخصيه.

٢. ج: ارتسامه.

٣. ج: - و.

٤. س: كقوايا؛ ش، ط: كقولنا. ٥. ج: - فيه.

٦. س: لصور.

<فعالِم > أي فهو عالم > علمه بالأشياء بذاته < أي بواسطتها > هو الكلّ^١ الثاني؛ < إذ الكلّ الأوّل هو الحقّ الواجب مع الصفة.
فإن قيل: إذا كانت^٢ الصفة جزئاً منه تكون الصفة كلاً أوّل؛ لأنّ الجزء مقدّم بالذات على الكلّ.

قلنا: إنّّه يجوز تقدّم الكلّ على الجزء التحليلي، كما للمتصل الواحد بالقياس إلى أجزائه الفرضية و^٣ لأنّ ذلك العلم المشتمل^٤ على الكثرة متأخّر عن الذات؛ فيكون كلاً و ثانياً بالنسبة إليها.

<لانهاية له ولاحد > خبر لقوله: «علمه بذاته» بعد خبر هو قوله: ^٥ «هو الكلّ^٦ الثاني».

<وهناك > أي في الكلّ الثاني و هو العلم بالموجودات أزلاً و أبداً <الأمر > و هو إرادته الأزلية المتعلقة بوجوداتها و بكمالاتها^٧ اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ لأنّه يمتنع تخلف المعلومات عن نحو علمه الخاصّ بها كامتناع^٨ تخلف المأمور عن أمر القادر الغالب؛ و يجوز أن يراد بالأمر عالم الأمر و هو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة و هو عالم الجواهر العقلية من المجردات؛ يعنى أنّ في الكلّ الثاني و هو علمه بالأشياء عالم الأمر؛ إذ^٩ وجود

١. س: الكلّي. ٢. س: كان. ٣. س: او.
٤. س: مشتمل. ٥. س: قول. ٦. ش: الكلّي.
٧. ج: لوجوداتها و لكمالاتها. ٨. س: كالامتناع. ٩. ط: و.

المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات و الاختلاف بالاعتبار، كما قال بعض المحققين: «الجواهر العقلية موجودة في القضاء و القدر مرةً واحدةً باعتبارين و الجسمانيات موجودة فيهما^١ مرتين.»

[١٣]. فصّ

<علمه^٢ الأوّل بذاته^٣ لا ينقسم. > لأنّه عين ذاته و لاشكّ في انتفاء وجوه القسمة عنها.

<علمه الثاني > و هو علمه بباقي المعلومات < عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته؛ > لأنّ الكثرة في الصفة؛ و لاشكّ أنّها بعد الذات < وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا؛ > لأنّه يعلم أسباب^٤ الأشياء على ما هي عليه؛ فيعلم مسبباتها كما سبق؛ فلاتكون جلائل الأشياء و دقائقها مختفية عنه، بل منكشفة عليه من غير تفاوت؛ ﴿فَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ﴾.

<من هناك > أي من العلم الثاني /40/ <يجري القلم > المسمّى في

٣. س، ش، ط: لذاته.

٢. س: علم.

١. ط: فيها.

٤. ج: + الكائنات و.

عرف الحكماء بالعقل الأوّل؛ لأنّه يأخذ ما فيه من المعاني من وجودات الأشياء و تقدير أوقاتها و تعيين كمالاتها^١ الثابتة^٢ على سبيل الإجمال و تفصيلها < في اللوح > و هو النفس؛ إذ جريان القلم من الحكيم لا يتصوّر بدون ترتيب و تفصيل لم يكن قبله أو لأنّ من شأن النفس من حيث هي نفس - أي من حيث إنّ لها آلات جسمانية - التفصيل و كون العلوم فيها مفصّلة < جرياً^٣ متناهيّاً إلى القيامة؛ > /41/ لأنّ توقيت هويّات الأشياء و تعيين أحوالها لا يذهب إلى غير النهاية بأن يعيّن زمان وجود شيء و أحواله ثمّ لشيء^٤ آخر و هكذا إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى القيامة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات بأسرها، كما نطق به الشرائع و ورد به^٥ الكتاب،^٦ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ و جاء^٧ في الخبر الصحيح أيضاً أنّ الحقّ سبحانه يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و ملك الموت أيضاً؛ و كون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى - كما وقع الإشارة إليه - لا ينافي هذه القيامة؛ لأنّه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث؛ فإذا وجد ذلك الحادث انتفى علّتها التامّة؛ فانتفى المعلول أيضاً. /42/

٣. ش: جزئياً؛ هامش «ش»: جريا.

٦. ط: + كما.

٢. ج، ط: الثانية.

٥. ج: - به.

١. ج: كمالاته.

٤. س: بشيء.

٧. س: جاز.

قال الشيخ العربي^١ في رسالته المسماة بالعقلة: «فلما أوجد - سبحانه و^٢ تعالى - القلم الأعلى أوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار إليها بكل^٣ شيء. قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وهو اللوح المحفوظ؛ وقال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾؛ فهو موضع تنزيل الكتب^٤ وهو أول كتاب سطره الكون وأمر القلم أن يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده ومما يكون إلى أن يقال: فريق في الجنة وفريق في السعير و يذبح الموت؛ ويقول منادى الحق على قدم الصدق: يا أهل الجنة! خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد و يا أهل النار! خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد إلى هنا حدّ الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم آخر» انتهى كلامه.^٥

ويمكن أن تحمل القيامة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما أشار إليه ﷺ^٦ بقوله^٧: «مَن مات فقد قامت قيامته» /43/ وإنما كان جريه متناهيًا بهذا الاعتبار؛ لأنه إذا فنى ذات الشيء انقطع الكاتب^٨ و

١. ط: + قدس سره العزيز. ٢. ش: - و. ٣. ش: فكل.

٤. س: الكتاب. ٥. ج: - قال الشيخ العربي... انتهى كلامه.

٦. ج: صلى الله عليه وآله؛ ط: عليه الصلوة والسلام. ٧. ج: - بقوله.

٨. س: الكتاب.

تناهي عن تبين أمور تتعلق به؛ فيتناهي جريان القلم بالنسبة إلى ذلك الشيء لا مطلقاً.

ويحتمل أن يراد باللوح جنس المهية الثابتة في علمه تعالى وإن كان خلاف ما أراده المصنّف؛ والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو المهية بأن يحققها في الخارج ويوجد أحوالها؛ و تناهيه إلى القيامة بهذا الاعتبار ظاهر ممّا تقدّم.

<إذا كان مرتعٌ بصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الفرات > يعني أنك^١ إذا^٢ قطعت نفسك عن الأسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بأن ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلامدخلية من الأسباب <كنت في طيبٍ؛ > لأنك إذا علمت أن الكلّ من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الأمر؛ فتستريح <ثمّ تدهش > بفنائك عن نفسك بالكلية.

[١٤]. فصّ

<أنفذ إلى الأحذية > يعني أن الواجب عليك أن تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية و تتمحق في نظرك الكثرة الإمكانية التي هي العوائق عن التوجه إلى الخير الأصلي والوصول إلى الموضوع

٢. ش: - إذا.

١. ط: - أنك.

الحقيقي بأن لا تلتفت إلى الأسباب و الوسائط و تتوجّه إلى مسببها حتى تصل إلى أحدية الذات.

و بالجملة: إنك إذا طرحت ما سوى الحقّ الواجب عن نظرك و توجّهت بشراشرك إليه رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة إليه و جميع الذوات مضمحلّة عند ذاته؛ فتحصل لك الدهشة و هي فناؤك عن نفسك و بقاؤك بذاته تقدّست، كما أشار إليه بقوله: >تُدَهّش إلى الأبدية.<

لما أمر بالتوجّه و سلوك طريقٍ يوصل إلى أحدية الذات كان مظنة سؤال القرب و البعد عنها فقال: >وإذا سألت عنها فهي قريبة^٢< إمّا لأنّ أقرب الأشياء إلى الشيء هو نحو وجوده الخاصّ به و وصول ذلك الوجود إليه و ربطه به بواسطة تلك الذات الأحدية؛ فكانها واقعة بين المهيّة و وجودها الخاصّ؛ فصارت أقرب إليها من الوجود؛ فكيف لا يكون قريباً منها أو لأنّ نسبتها إلى الشيء كنسبة المطلق إلى المقيّد؛ فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب، كما هو مذاق أهل^٣ المشاهدة.

>أظلت الأحدية< يعنى أنّ الذات الأحدية - وهو الواجب الحقّ - إذا اعتبرت من حيث هي^٤ بأن لم يكن معها شيء سواها إذا وقعت ظلّها و

٣. ش: أرباب.

٢. ج، ش: قريب.

١. س: انكه.

٤. ط: + هي.

أوجدت شيئاً؛ < فكان > ظلّها < قلماً > وهو العقل الأوّل؛ لأنّهم قالوا: إنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون واحداً مستقلاً بالوجود والتأثير؛ وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن أن يتّصف بهذه الصفات. أمّا الجسم فلانتفاء الوحدة عنه؛ و أمّا العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود؛ و أمّا الصورة و النفس فلعدم كونهما مستقلّين بالتأثير. أمّا الصورة فلأنّ تأثيرها موقوف على تشخيصها و هو موقوف على المادّة؛ و أمّا النفس فلأنّها إنّما تؤثر بسبب آلات جسمانية؛ فتعيّن أنّه لا يمكن أن يكون الصادر الأوّل من الحقّ الأحديّ الذات إنّ عقلاً؛ و لا يخفى على المتأمّل ما فيه؛ و إنّما جعل القلم ظلّاً لأنّ الذات الأحديّة هي النور؛ قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و القلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها و تابع لها في وجوده و قد ضعف ضوء الوجود فيه؛ فيكون مثل الظلّ المحسوس؛ فلذا أطلق الظلّ عليه < أظلت الكلية > أي الكلّ^٢ الذي هو المركّب من الذات الأحديّة و القلم؛ < فكان > ذلك الظلّ < لوحاً؛ > إذ ما عدا الصادر الأوّل من الموجودات لا يصدر عن البارئ تعالى إلاّ بتوسطه^٣ < جرى القلم على اللوح بالخلق > أي بإيجاده؛ و لا ينافيه كون اللوح ظلّاً للكلية؛ لأنّه يجوز أن تكون الكلية علّة تامّة و

٣. ج، ط: بتوسط.

٢. س: الكلي.

١. س، ش، ط: هو.

القلم علّة موجدة أو يراد بالخلق التقدير؛ أي بتقدير الحقائق والمعاني و
تصويرها فيه مفصّلاً.

[١٥]. فصّ

<امتنع ما لا يتناهى لافي كلّ شيء> يعني أنّ عدم التناهي إمّا أن
يكون في البعد أو في العدد. أمّا الأوّل فقد دلّ على استحالة برهان
تناهي الأبعاد؛ و أمّا الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما^١ الحكماء:
أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي؛ و ثانيهما الترتّب^٢ كما في
العلل و المعلولات على ما يدلّ عليه برهان التطبيق؛ فلا يمتنع ما
لا يتناهي في كلّ شيء، <بل في الخلق> يعني الموجود الخارجي
<و> لا يمتنع^٣ في كلّ موجود خارجي، بل في <ماله مكانة و
رتبة> أي في الموجود الخارجي الذي يكون مترتباً إمّا طبيعياً أو
وضعياً لافي غيره؛ إذ عدم تناهي معلومات الحقّ تعالى^٤ و النفوس
الناطقة المجرّدة عن الأبدان و عدم تناهي المعدّات كالصور و
الاستعدادات غير مستحيل، بل واقع عندهم؛ و إنّما لم يصرّح بشرط
الاجتماع في الوجود اكتفاءً باعتبار وصف عدم التناهي في الخلق؛ أي

١. ط: اعتبر.

٢. ج: الترتبيه؛ ش: الترتيب؛ هامش «ش»: الترتب.

٣. ج، س، ط: - تعالى.

٤. س: فلا يمتنع.

الموجود الخارجي؛ لأنه إذا لم تكن الأجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي لم يتّصف بوجود خارجي بعدم التناهي، بل كلّ ما هو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي.

والحاصل: أنّ الكلّ موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو كلّ ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل؛ لأنّ وجود الكلّ في الخارج مع انتفاء أجزائه فيه بديهية الاستحالة؛ ووجود جميع أجزاء الكلّ في جميع أجزاء الزمان ليس وجود الكلّ من حيث هو كلّ في الخارج، بل في الوهم كأجزاء الحركة بمعنى القطع؛ فلا يكون موجوداً أصلاً؛ فلا يتّصف بوجود خارجي منها بعدم التناهي أبداً^٢.

<ووجب في الأمر> أي الأمور الغير المتناهية ضرورة الوجود في العلم سواء كان علم البارئ تعالى أو علم المجرّدات التي هي الأوائل؛ لأنّ العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبّب؛ ولا شكّ أنّ الأسباب وكذا مسبّباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية؛ <فهناك> أي في الوجود العلمي <الغير المتناهي كم شئت^٣.> لأنّ كلّ حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند إلى أسباب لاتناهي؛ ولا شكّ أنّ جميعها معلوم لها؛ فتكون في^٤ علومها سلاسل

٣. ط: سبب.

٢. س: أنفا.

١. ج: آخر.

٤. ج: - في.

غير متناهية من الأمور الغير المتناهية سواء كانت مجملة أو مفصلة.

[١٦]. فص

<لحظت الأحديّة> هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين^١ أن الإيجاد من الذات بأيّ اعتبارٍ من اعتباراتها يقع منها.^٢ و تقريره أن الذات الأحديّة لحظت <نفسها> لما تقرّر من أنه تعالى عالم بذاته <و ذاته> تعالى <كانت قدرة> لأنّ القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير؛ ولما كان الحقّ سبحانه يؤثر في جميع الأشياء لذاته - كما أشير إليه - فذاته تكون قدرة؛ <فلحظت القدرة> لأنها عين ذاته؛ ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه.

فإن قيل: لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الأمر - أي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الأمر - ملاحظة القدرة، لجواز أن تكون من الأمور التي لا يلزم من^٣ تعقلها تعقل الذات.

قلنا: إن ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه، فيكون أيضاً معلوماً لها؛ <فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة>؛ لأنّ القدرة أمر إضافي؛ إذ لا تكون إلا قدرة^٤ على

١. س: لتبيين؛ ج، ش: لبيان. ٢. ج: - يقع منها.

٣. ج، س، ش: - من.

٤. ط: قدرة إلا.

الشيء؛ فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما أضيفت^١ إليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية.

<وهناك> أي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار^٢ قدريتها <أفق عالم الربوبية> و مطلع عالم التربية^٣ و الإيجاد؛ إذ^٤ فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الأشياء و كيفياتها على وجه مخصوص؛ و ذلك كافٍ في وجوداتها في أوقاتها؛ فيكون إيجاد الموجودات الخارجية طالعة منه <يليهما عالم الأمر> يعني أن^٥ أول ما خرج من العلم إلى العين هو عالم العقول و النفوس <يجرى به> أي بسبب العلم الثاني <القلم على اللوح>؛ إذ لولاه لم يكن القلم و اللوح موجداً فضلاً عن جريان القلم على اللوح؛ لأن علمه تعالى بالممكنات فعليّ مقدّم على وجوداتها تقدماً بالذات.

ويمكن أن يراد باللوح العرش أو مخلوق تحته، لقوله ﷺ: «ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش.» <فتتكثر^٧ الوحدة> التي هي العلم الإجمالي البسيط للذات الحقّ بسبب جريان القلم على اللوح و به تصير متكثرة مفصلة في اللوح و هو النفس^٨.

١. ج، س: اضيف. ٢. س: باعتبار. ٣. ط: المرئية. ٤. س: أو. ٥. ج، ط: - أن. ٦. ط: عليه السلام. ٧. ج: فتكثير؛ ط: فتكثر. ٨. ط: + و.

اعلم أن الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة تتيقن^١ معلوميتها لك و تسئل عنها و أنت متيقن بأنك تجيب عنها بما^٢ علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة، بل إنما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل و الترتيب؛^٣ قال: «فأحد هذين^٤ هو العلم الفكري الذي إنما يستكمل به^٥ تمام الاستكمال إذا ترتب^٦ و تركب؛ و الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور؛ فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً و مبدأ له؛ و ذلك هو قوة^٧ العقلية^٨ المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة؛ و أمّا التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس؛ أي متعلق بالبدن؛ فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني؛ و أمّا أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس؛^٩ فهو موضع نظرٍ يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

و اعلم أنه ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس؛ و على هذا

١. ج، س، ش: تيقن. ٢. س، ش، ط: مما. ٣. ج: الترتيب و التفصيل.
 ٤. س، ش، ط: + القسمين. ٥. ج، س، ش، ط: - به. ٦. ج: رتب.
 ٧. ج، س، ش، ط: القوة. ٨. ط: الفعلية. ٩. ج: - علم غير علم النفس.

ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فإنَّ عقلها هو^١ العقل الفعّال للصور الخلاق لها» /44/ انتهى.

فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول تكثُرٌ و تفصيل^٢ مع وجوب كونها عالمة^٣ بجميع الأشياء؛ و هذا يتصوّر^٤ على وجهين:

أحدهما: أن يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجودٍ واحدٍ علمي كالأجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتّصل الواحد في نفسه؛ فإنَّ لكلّها وجوداً واحداً خارجياً.

وثانيهما: أن يكون لكل^٥ واحد من المعلومات^٦ وجود لكن لا يلتفت إليه، بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتاً إليه؛ فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار أنه ليس فيه^٧ تفصيل و قصد بالذات.

والوجه الأوّل لبساطته يناسب المفارقات المحضة إلاّ أنه قد تبين لك ممّا تقدّم أنّ بين علومها ترتيباً سببياً^٨؛ وهذا يقتضي التعدّد و التكتّر إلاّ أن يقال إنّ ذلك الترتيب بينها^٩ بالقوّة؛ يعنى أنّ ذلك الوجداني

١. س، ش، ط: فهو. ٢. ج، س، ش: تفصيل و تكثر. ٣. ش: عالما.
٤. س: يتصو. ٥. ش: كل. ٦. س، ش، ط: العلوم.
٧. س، ش، ط: فيها. ٨. ج، س، ش: ترتيب سببي. ٩. س، ش، ط: بينهما.

البيسط بحيشيةٍ لوحلل إلى الأجزاء لكان بينها^١ تقدّم و تأخّر ذاتي كالترتيب الذي بين أجزاء المتّصل الواحد في نفسه؛ فإنّ فيه جزئاً و جزءاً جزءٍ و جزءاً جزءٍ جزءٍ؛ فيكون بينها ترتيب على الوجه الذي ذكرنا؛ و أياً ما كان فلا يكون في علمها تكثرٌ و تفصيلٌ، بل لا يكون تفصيل إجماله إلا في النفس و تكثرٌ وحدته > حيث يَغشَى السِّدْرَةَ ما يَغشَى < السدرة شجرة النبق روى مرفوعاً أنّها في السماء السابعة و عليها مثل النبق.

فإن قيل: ما الذي يغشى السدرة؟

قلنا: إنّ أنوار الله تعالى و تجلّياته لكن هذه الشجرة قويّة لا تصير بها دكّاً دكّاً كالطور؛ يعنى أنّه يغشى الوحدة^٢ التي هي العلم الإجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلّياته و أنواره تعالى^٣ ما يغشى؛ أي ما لا يحصى كثرةً و حسناً؛ و يمكن أن يراد من السدرة اللوح؛ أي تصل الكثرة إلى وحدة العلم حيث تصل إلى اللوح كثرة الأنوار و هي بعينها^٤ كثرة العلم؛ يعنى أنّه لا تتكثر وحدته قبل وصوله إلى اللوح، بل إنّما يتكثر حين وصوله إلى اللوح.

> و يلقى الروح^٥ الكلمة < أي بسبب العلم الثاني و تعلقه بالمعاني

١. س، ط: بينهما.

٢. س: الواحدة.

٣. ط: - تعالى.

٤. س: نفسه؛ ش: بعينه.

٥. س، ش، ط: + و.

يصير الروح - وهو المعنى المجرد - ملاقياً للكلمة؛ يعنى الظهور بحسب العين و الوجود الخارجي؛ فكما أنّ بالكلمة تظهر المعاني المختفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني و آثارها في الخارج. و يحتمل أن يراد بالكلمة كلمة ﴿كُنْ﴾ يعنى أن الروح يصير ملاقياً لكلمة ﴿كُنْ﴾؛ يعنى الإيجاد بسبب العلم الثاني؛ ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم إلى العين بمجرد كلمة ﴿كُنْ﴾ عبّر عنه بها لأنه لازمها.

<وهناك أفق عالم الأمر > يعنى أن هناك عالم الأمر الذي هو الأفق سماء أفقاً لأنه يطلع و يظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج.

<يليه العرش > و هو أول الأجسام و أعظمها المسمى بفلك الأفلاك؛ <و الكرسي > و هو فلك البروج و فلك الثوابت؛ <و السموات > السبع <و ما فيها > من الكواكب و الهيولى العنصرية و بسائطها و مركباتها مثلاً؛ فإنّ الوجود إذا^٢ ابتدأ من عند الأول لم يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأول و لاتزال^٣ تنحط^٤ درجات الوجود^٥ إلى

٣. ج: الاول فلا يزال.

٢. س: اذ.

١. ج، س: كان.

٥. ج، س، ش: - الوجود.

٤. ط: تحط.

أن تنتهي إلى الهولي^١ المشتركة العنصرية؛ فأول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً. ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية. ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض^٢ إلى^٣ أن يبلغ آخرها. ثم^٤ من^٥ بعدها يبدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون^٦ بعدها مراتب العود؛ أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه^٧؛ فيلبس أولاً صور العناصر ثم يتدرج^٨ يسيراً يسيراً؛ فيكون أول الوجود فيها أحسن^٩ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه؛ فيكون أحسن^{١٠} ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات^{١١} ثم الحيوانات وأفضلها الإنسان وأفضل الناس من استكملت نفسه فصار^{١٢} عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة؛ و^{١٣} كما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العنصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا؛ فهيهنا يبدأ الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس^{١٤} ثم تحدث

١. س: هيولي.
 ٢. ج: البعض.
 ٣. ش: اي.
 ٤. س: - ثم.
 ٥. ط: - من.
 ٦. ج: الفاسدة فتكون.
 ٧. ج: - منه.
 ٨. س: يندج.
 ٩. س: أحسن.
 ١٠. س: أحسن.
 ١١. ج: النباتات.
 ١٢. ج، س، ش: - فصار.
 ١٣. ط: - و.
 ١٤. ج: - ثم تحدث نفوس.

عقول؛ فيكون الحقّ الأحديّ الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجه
ومعاداً لها من جهة^١ أخرى؛ < كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ > قال الله تعالى:
﴿يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ
بِحَمْدِهِ﴾ و تسبيحه إمّا بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه أو
بالدلالة على تنزّهه^٢ عن سمات النقص و تقدّسه عن شوائب الإمكان.
< ثمّ يدور على المبدأ > أي بعد حصول وجوداته يتحرّك كلٌّ من
تلك^٣ الموجودات حول المبدأ و يتوجّه نحوه طبعاً وإرادةً حتّى
يستفيض منه كمالاته؛ إذ كلّ شيء يستدعي و يطلب كمالاته اللائقة به^٤
بحسب استعداداته المناسبة لها و لا يحصل شيء من تلك الكمالات إلّا
من حضرته جلّت عظمته و تعالى كبرياؤه؛ فلا جرم كلّ شيء يقبل عليه
على وجهٍ يليق بحاله حتّى يصل إلى كماله^٥ المطلوب لذاته سواء علمه
أو لم يعلمه، اعتقد أن^٦ ذاته منشأ لتلك^٧ الكمالات أو لم يعتقد، كما أنّ
بعض الناس يسبّون الدهر لا اعتقادهم أنّه هو الفاعل حقيقةً للحوادث و
يقروّن بعظمة الله تعالى و جلاله؛ و لما كان الفاعل بالحقيقة هو الله
تعالى يكون سبّهم^٨ راجعاً إلى ذاته تقدّست، قال الله تعالى: «يؤذيني

٣. س، ش: ذلك.

٢. س، ش، ط: تنزيهه.

١. س: وجهه.

٤. ج، س: + غير.

٥. ج: كمالاته.

٤. ج: - به.

٨. ط: سبّه.

٧. ش: لذلك؛ هامش «ش»: لتلك.

ابن آدم بسبب الدهر و أنا الدهر» /45/ و في رواية: «فإن الله هو الدهر حقيقة» /46/ و يحتمل أن يقال: إن كلاً من العرش و الكرسي و السموات يدور على المبدأ؛ أي يتحرك كلٌّ منها بناءً على تشبّهه بمبدئها^١؛ إذ حركات الأفلاك و اختلافها جهةً و إسراعاً و إبطاءً بسبب تشبّهها إلى مبادئها المختصة بها كما بينوا^٢ في موضعه.

< و هناك عالم الخلق > و هو عالم الأجسام و أجزائها و أعراضها الحالة فيها > يلتفت منه إلى عالم الأمر؛ > إذ بالنظر في هذا العالم و التأمل في أجزائه يعرف وجود المجرّدات في الخارج، كما قيل: إنّ موجد الأجسام بالذات لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً و لا واجباً بالذات أيضاً؛ لأنّه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فتعيّن أن يكون أمراً ورائها و لا يكون ذلك إلا^٣ عالم الأمر.

> و يأتونه كلّ فرداً > يعني أنّ كلاً^٤ من الموجودات يرجع إلى المبدأ حال كونه منفرداً من الموانع و مجرداً عن العوائق عن الرجوع إليه؛ فكما أنّ ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدّست؛ أعني توجهها من الكمال إلى النقصان؛ إذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا

٣. س، ش: الأمر.

٢. ط: بين.

١. ج: بمبدئه.

٤. ج: كل.

النمط كذلك عود وجوداتها؛ أعني توجّها من النقصان إلى الكمال؛ لأنّ عود الخلق إلى الحقّ يتحقّق على هذا النهج ثمّ^١ رجوعها^٢ بفنائها عن نفسها^٣ إلى ذاته تعالى؛ وذلك إمّا طبيعي أو إرادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. فالشيخ رحمته الله^٤ أشار إلى هذه المراتب: أمّا إلى البدو فبقوله: «يليهام^٥ عالم الأمر» و أمّا إلى^٦ العود فبقوله: «ثمّ يدور على المبدأ» و أمّا إلى الفناء فبقوله: «و^٧ يأتونه كلّ فرداً» و يمكن أن تعتبر هذه المراتب الثلاث في كلّ موجود، كما أنّها اعتبرت بالقياس إلى جملة الموجودات من حيث هي جملة.

[١٧]. فصّ

لما كان للقوم في إثبات وجود الباري تعالى مسلكان: أحدهما: وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها و موجدتها؛ وهذا هو طريقة المتكلمين و الحكماء الطبيعيين؛ و إليه أشار الشيخ رحمته الله^٨ بقوله: <ك أن تلحظ عالم الخلق > و تنظر فيه؛ <فترى فيه إمارات

٣. ش: نفها؛ هامش «ش»: نفسها.

٢. ط: رجوعاً.

١. ط: - ثمّ.

٦. س: ان.

٥. س: - يليها.

٤. ط: - رحمه الله.

٨. ط: - رحمه الله.

٧. س، ط: - و.

الصنعة؛ > فتعلم أنه لا بدّ من صانعٍ بالذات غير مصنوع.
 و ثانيهما: وهو اعتبار الموجود من حيث هو^١ والنظر في أحواله؛ وهذا
 هو طريقة الحكماء المتألهين؛ و أشار إليه بقوله: > و^٢ تلحظ < أي و
 لك أن تلحظ > عالم الوجود المحض < سمّاه عالماً لأنه يُعلم منه
 الصانع كما يُعلم من^٣ الآيات^٤ > و تعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات <
 أي موجود^٥ لا يكون وجوده مستفاداً من الغير؛ و تقريره أن يقال:
 لا شكّ في أن شيئاً ما موجود؛ فلا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً
 ضرورة انحصار الموجود فيهما. فإن كان واجباً ثبت المطلوب؛ وإن
 كان ممكناً فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب؛ لأنّ الممكن لا يمكن أن
 يوجد بذاته وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح؛ فتعيّن أن يوجد بغيره و
 ذلك الغير يمتنع أن يكون ممكناً إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل؛
 فتعيّن أن ينتهي إلى موجود^٦ غير ممكنٍ و هو الواجب > و تعلم كيف
 ينبغي عليه الوجود بالذات < يعني يجب أن يكون عينه لامقتضى
 ذاته، كما سبق بيانه.

> فإن اعتبرت عالم الخلق < بأن تستدلّ بالمصنوعات > فأنت
 صاعد < متوجّه من السفلى و هو الممكن المصنوع إلى العلو و هو

٢. ش: + لك أن تعرض عنه و.

١. ط: + موجود.

٤. هامش «ش»: الآثار.

٣. ط: + الآثار و.

٥. س: موجو.

٦. ج: وجود.

الواجب الصانع.

<وإن اعتبرت عالم الوجود المحض > واستدللت بالوجود من حيث هو <فأنت نازل > منحدر من العلو وهو الواجب الحق إلى السفل وهو الممكن الخلق.

<تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك > يعني أنك تعرف بالنزول من الوجود المحض إلى مراتب الإمكان أن هذه باطلة في حدود ذواتها وذلك حق محض؛ لأن الطريقة التي سلكها الإلهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب؛ لأنهم بعد ما أثبتوا أن في الوجود موجوداً هو الواجب يتتوا أن وجوده لا يمكن أن يكون زائداً عليه كما في سائر الموجودات، بل هو عينه بخلاف الطبيعيين و المتكلمين؛ فإنهم لم يتعرضوا لذلك، بل بعضهم نفاه^١، وبالجملة إنك تعرف بالنزول الحق والباطل و تميز بينهما.

<وتعرف بالصعود > من الخلق إلى الحق <أن هذا هذا > يعني أنك تعرف بالصعود الباطل فقط و لاتعرف الحق المحض و لاتميز^٢ بينهما؛ كما^٣ سيأتي بيانه عن قريب.

<سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ > جعل الشيخ^٤

٢. ش: لاتتميز؛ هامش «ش»: لاتميز.

١. س: فناه.

٤. ج: + رحمه الله.

٣. س: لما.

المرتبتين المذكورتين في الآية - أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الأنفس على وجود الحق و مرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء - بإزاء الطريقتين المذكورتين. ^١ أما كون المرتبة الأولى بإزاء الطريقة الأولى فظاهر ^٢؛ و أما كون المرتبة الثانية بإزاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلأنهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات. ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجود على صفاته. ثمّ بالنظر في الصفات على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد؛ فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار إليه في الآية بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ أي أو لم يحصل ^٣ الكفاية في كونه موجوداً أنه شهيد دالّ على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه، كما أشرنا إليه و ^٤ أنه محقق و مثبت لكل شيء.

و يمكن أن تجعل المرتبتين المذكورتين فيها بإزاء المرتبتين - أعني مرتبة الاستدلال و مرتبة الشهود و العرفان - و إلى الأولى ^٥ - وهي مرتبة من يرى الحق بالأشياء - أشار بقوله ^٦: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ و إلى الثانية - وهي مرتبة من يرى الأشياء به تعالى -

١. ج: في الآية عن مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و لانس على وجود الحق و مرتبة

لاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء و نظريتين المذكورتين.

٢. ط: فظاهرة.

٣. ط: + له.

٤. ش: و.

٥. س، ش، ط: الأول.

٦. ج: + تعالى.

أشار بقوله: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فالأولى درجة العلماء الراسخين و الثانية درجة الصديقين العارفين.

[١٨]. فص

اعلم أن المفهومات منحصرة في الثلاث: الواجب و الممكن و الممتنع.
 أمّا الواجب: فهو حقٌّ محضٌ لذاته.
 و أمّا الممتنع: فهو باطلٌ محضٌ لذاته.
 و أمّا الممكن: فهو باطلٌ في ذاته موجودٌ بغيره.
 فمعنى قوله: >إذا عرفت أولاً الحقّ عرفت الحقّ و عرفت ما ليس بحقّ < أنك إذا علمت أولاً الموجود علمت الموجود المحض و علمت ما ليس بمحض الوجود من الأشياء التي هي باطلة في حدود أنفسها ثابتة بغيرها؛ إذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة و الانتهاء إلى المعلولات^١ التي هي ممكنات و تعلم أن كلاً منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض.

>و إن عرفت الباطل أولاً < بأن اعتبرت أولاً المصنوع الذي هو هالك باطل و استدلت به^٢ على وجود الصانع > عرفت الباطل و لم تعرف الحقّ < كما^٣ هو حقّه؛ أي بوجه كونه حقاً محضاً؛ إذ غاية ما

٣. ج: على ما.

٢. س، ط: - به.

١. ج: معلولاتها.

علم في هذه الطريقة أنه يجب أن يكون للمصنوع صانع؛ و أما أن ذلك الصانع موجود محض أم لا فغير معلوم منها. ولا يبعد أن يكون هذا إشارة إلى أشرفية الطريقة المختارة؛ فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفصّ إلى ههنا^١ تفسيراً لقوله: «ليس هذا ذلك وهذا هذا.»

ولما كان في اعتبارك الحقّ ومعرفة أوّلاً يحصل لك زيادة علم وتميّز > فانظر إلى الحقّ < واعتبره أوّلاً؛ > فإنك لاتحبّ الآفلين < الساقطين في حدود أنفسها؛ لأنّ الأفول دنائتة تمنع الميل مطلقاً إلى صاحبها فضلاً عن إفراطه، > بل توجهه وجهك < واجعل ذاتك متوجّهاً > إلى الحقّ < بكليته و لاتغفل عنه لمحة عينٍ و لاتكتفٍ^٢ إليه بالتوجه في بعض الأوقات و ببعض^٣ القويّ.

[١٩]. فصّ

> أليس قد استبان لك < ممّا سبق > أنّ الحقّ الواجب لا ينقسم قولاً على كثيرين؛ فلا يشارك نداءً؛ < لأنّ الندّ هو المثل المخالف المعادي و المثل هو المشارك للشيء^٤ في تمام المهية؛ فإذا لم تحمل مهية الحقّ

١. ط: - إلى ههنا.

٢. ط: لاتكشف.

٣. ج: بعض.

٤. ط: - للشيء.

على كثيرين لم يكن له مثل؛ لأن^١ المثلية تقتضي التشارك في المهية؛ فإذا لم يكن له مثل لم يكن له ند؛ لأن انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص.

<ولا يقابل ضدّاً > عطف على قوله: «لا ينقسم قولاً» يعلم ذلك ممّا تقدّم من قوله: «لا موضوع له»؛ لأنّه إذا لم يكن له موضوع لا يمكن أن يكون له ضد؛ لأنّ الضدّين هما المتعاقبان على موضوع واحد.

<ولا يتجزئ مقداراً ولا واحداً^٢؛ > و^٣ قد علم ممّا سبق أنّ الواجب لا ينقسم بالأجزاء مطلقاً سواء كانت مقداراً بأن تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية أو واحداً بأن لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة أصلاً أو يقبلها ولكن ينتهي الانقسام إلى ما لا يقبل أصلاً.

<ولا يختلف مهية و لاهوية > كما تقدّم في صدر الكتاب.

<ولا يتغاير ظاهرية و باطنية^٤ > لما سبق من أنّ حيشة ظهوره و بطونه نفس ذاته.

وإذا علمت أنّ أو صاف الحقّ الواجب على هذا النهج <فانظرُ هل ما تقبله^٥ مشاعرك و تمثّله ضمائرُك كذلك؟! > أي التفت إلى مدرّكات حواسك و متعلّقات عقلك و تفحصها واحداً واحداً^٦، هل يمكن فيها شيء أن^٧ يكون أحواله كذلك؟! فإننا لانشكّ أنّك <لاتجده >

١. ج: فان. ٢. س، ش، ط: واحد. ٣. ش: إذ. ٤. ج: ظاهرية و باطنية. ٥. س: تقبل. ٦. س: واحد. ٧. ج: او.

فيها؛ < فليس ذلك > الحاصل في قُواك المدركة < إلا مبائناً له > يعني للحقّ الواجب؛ < فهذا منه > أي الحاصل في علمك^١ صادر^٢ من الحقّ معلول له^٣؛ لأنّه موجود مبائن للحقّ وكلّ موجود كذلك فهو صادر منه؛ إذ^٤ لا يخرج موجود من الحقّ تعالى و معلوله. < فدع هذا إليه > أي أترك^٥ معلومك متوجّهاً إلى الحقّ؛ لأنّ الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته^٦ الذاتية و الفعلية كما قال تعالى: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف؛ فخلقتُ الخلق^٧». /47/

وإذا عرفت أنّ ذات الواجب تعالى منزّه عن أن يحيط به عقلك و حواسّك < فقد عرفته^٨ > إذ غاية الإدراك^٩ أن يدرك أن لا يدرك، كما قال الصديق^{١٠} عليه السلام: «العجز عن درك الإدراك إدراك». /48/

[٢٠]. فصّ

< كلّ إدراك فإمّا أن يكون لملائم^{١١} > أي لما^{١٢} هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك < أو لغير^{١٣} ملائم بل^{١٤} منافر > أي لما هو

- | | | |
|------------------------|-----------------------------|----------------|
| ١. س: عملك. | ٢. س: صاذر. | ٣. ج: - له. |
| ٤. س: أو. | ٥. س: أترك. | ٦. س: أترك. |
| ٧. ج: + لا عرف. | ٨. س: عارضته؛ ج، ش: عارفته. | |
| ٩. ش: غاية إدراك ذاته. | ١٠. ج: - الصديق. | ١١. ج: بملايم. |
| ١٢. ج: بما. | ١٣. ج، س، ط: بغير. | ١٤. ش: - بل. |

آفة و شرٌّ عند المدرك من حيث هو كذلك.
 <أو لما ليس بملائمٍ و لا منافرٍ > ضرورةً.
 فسّر جمهور الحكماء <اللذة > بأنها <إدراك الملائم و > فسّروا
 <الأذي > و هو الألم بأنه <إدراك المنافر >.
 و فسّر الشيخ الرئيس في الإشارات اللذة بأنها إدراك و نيل لوصول^١
 ما هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك؛ و زاد فيه قيدين
 «النيل» و «الوصول^٢». أمّا النيل^٣ فقد قيل في بيانه إن إدراك الشيء قد
 يكون بحصول صورةٍ يساويه و نيله لا يكون إلاّ بحصول ذاته؛ و اللذة
 لا تتحقّق بحصول ما يساوي اللذيد؛ فإنّ الإنسان قد يتصوّر ذات
 جمال^٤ و لا يلتذّ بمجرد تصوّرها و حصول مثالها عنده؛ فلا يكفي في
 اللذة مجرد الإدراك، بل لابدّ مع ذلك من النيل أيضاً؛ هذا كلامه. /49/
 و فيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّ واحداً من الإنسان لا يلتذّ بمجرد^٥
 تصوّرها و حصول مثالها عنده في وقتٍ من الأوقات فهو ممنوع؛ إذ
 يجوز أن يكون حصول ما يساويه كمالاً لقوّة من القوي؛ فيلتذّ به، كما
 أنّ حصول نفسه أيضاً كمالٍ لواحدٍ منها.
 و إن أُريد أنّ بعض الإنسان لا يلتذّ بحصول مثالها^٦ عنده في بعض

٣. ط: - أمّا النيل.

٢. س: الوصل.

١. ش: بوصول.

٤. س، ط: مثلها.

٥. ش: لمجرد.

٦. ط: اللذيد.

الأوقات فهو مسلم لكن^١ يجوز أن لا يكون حصول ما يساوي اللذيد كمالاً و خيراً عند المدرك؛ فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته. نعم لو أثبت^٢ كمالية ما يساوي اللذيد و خيريته عند المدرك و مع ذلك لا يكون ملتزماً به لتمّ و أنّي له ذلك. /50/

و أيضاً: يلزم على هذا أن لا يكفي^٣ النيل أيضاً في اللذة؛^٤ لأنّ الإنسان قد يشاهد ذات جمال و لا يلتذّ بمجرد مشاهدتها و حضور ذاتها عنده.

و أمّا الوصول فقد بيّنه بأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذيد فقط، بل هي إدراك حصول اللذيد للملتذّ و وصوله؛^٥ فلا بدّ من قيد الوصول حتّى تتحصّل مهية اللذة.

و فيه أيضاً نظر؛ لأننا لانسلم أنّ اللذة ليست هي إدراك^٦ اللذيد فقط؛ فإنّ للذائقة مثلاً كمالاً و خيراً بالنسبة إليها و هو^٧ الحلاوة مثلاً و بمجرد إدراك الذائقة إيّاها يلتذّ بها^٨ من غير توقّف على إدراك حصولها لها. /51/

و لو سلم ذلك نقول: إنهم قد أخذوا في تعريف اللذة قيداً^٩ يغني عنه وهو الكمال بالنسبة إلى المدرك؛ لأنّه مأخوذ في مفهوم الملائم المأخوذ

١. س، ش: لكنّه. ٢. ط: ثبت.

٣. ط: لا يكون. ٤. س: - في اللذة.

٥. ط: + منه أيضاً. ٦. ش: + إدراك.

٧. س: هي. ٨. ط: به.

٩. س: قيد.

في تعريفها و معناه؛ و هو الحاصل للشيء بالفعل مناسباً له لا ثقاً به^١؛
 فحقيقة تعريفهم أنّ اللذة إدراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له
 لائق به من حيث هو كذلك؛ فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيد
 للملذذ المتعلق به الإدراك. غاية ما في الباب أنّ الشيخ فصل بعض قيود
 أجملوها في التعريف لا أنه^٢ ذكر قيداً لا بد منه و لا يتمّ التعريف^٣ بدونه
 كما توهم بعضهم، حيث قال: فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من
 المشهور من الحكماء؛ لأنه لما احتيج إلى تفسير الملائم و المنافر بهذين
 التفسيرين؛ فأيرادهما أولى قصراً للمسافة و تفصيلاً للمجمل؛ و أيضاً
 فإنه ذكر النيل و قيد الوصول و قد بان أنه لا بدّ منهما.

<انّ لكل إدراكٍ > أي مدرك سواء كان جوهرًا لعقلٍ أو قوّة من قواه
 <كمالاً > و قد سبق تفسيره <و لذته إدراكه > كما تقرّر <للشهوة >
 أي للقوّة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع <ما يستطيبه >
 و يستحسن عندها.

فإن قيل: القوّة الشهوية^٤ و القوّة الغضبية ليستا من القوي المدركة مع
 أنّ الشيخ رحمه الله في صدد بيان القوي المدركة و كمالاتها و التذاذها بها.
 قلنا: إنّ مقتضى القوّة الشهوية مثلاً قد يكون كمالاً لقوّة مدركة

٣. هامش «ش»: التقريب.

٢. س: لانه.

١. ط: لا يقابه.

٤. س، ط: الشهوانية.

بخصوصها، كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة؛ فإنها من مقتضيات الشهوة مع أنها من كمالات تلك القوة؛ فإذا أدركتها التذت بها؛ وقد لا يكون كمالاتاً لواحدٍ منها بعينها^١، كمغلوبة العدو و غالبية الصديق؛ فإن الإنسان إذا سمع إحداهما التذت بها لا لأجل أنها من كمالات القوة السامعة؛ لأن التذاذ النفس بها ليس من حيث إنها صوت حسن، بل لأن جزئياتها من كمالات القوة الشهوية أو^٢ الغضبية؛ فإذا أدركت النفس كلياتها بالذات و جزئياتها^٣ بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك.

فكمالات القوة الشهوية مثلاً كمالات للنفس لا من حيث هي، بل باعتبار كونها معها^٤.

والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة و الغضب قد يكون لأجل أنها من كمالاتها^٥ لا لأنها من كمالات قوة مدركة بخصوصها، كما أشار إليه الشيخ رحمه الله^٦ بقوله: <وللغضب الغلبة > أي للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع الضار^٧ أن يتكيف بكيفية الغلبة و المضرة اللتين^٨ حلنا بمغضوب عليه أو بكيفية شعور بأذى^٩ تعلق بمغضوب^{١٠} عليه؛ فإن الغلبة ليست من كمالات القوى الدراكة، بل من كمالات القوة الغضبية و لذلك

١. ش: بعضها.

٢. ج: و.

٣. س: جزئياتها.

٤. ش: كمالاتهما.

٥. ط: - رحمه الله.

٦. س، ش: اللتان.

٧. ط: يؤذي.

٨. س، ط: المضار.

٩. ج: لمغضوب.

أفردهما بالذكر.

< و للوهم الرجاء > أي للقوة الواهمة التكيّف^١ بهيئة شيءٍ يرجوه
أو بصورة شيءٍ يتذكّره.

< وكلّ حسّ > أي لكلّ^٢ من القوى الحسية < ما يُعدّ > أي كمال
يتّهيأ < له؛ > فيلتدّ بإدراكه، مثلاً للقوة الباصرة كمال هو الألوان الحسنة
والأشكال الجميلة؛ و للسامعة كمال هو الأصوات الرخيمة و النغمات
المتناسبة؛ و للذائقة كمال هو الطعوم؛ و للشامّة كمال هو الرائحة الطيبة؛
و للامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها. فإذا أدرك كلّ منها ما هو كمال
لها التذّت بها.

< ولما هو أعلى > أي للقوة العاقلة من حيث هي^٣ التي هي أعلى^٤
من تلك القوى < كمال هو الحقّ >؛ و هو أن يتمثّل فيها نظام الوجود
على ما هو عليه تصوّراً و تصديقاً على الوجه اليقيني المبرّأ عن شوائب
الظنون و الأوهام < و خصوصاً الحقّ بالذات > و هو أن ينطبع فيها
بقدر استطاعتها جليّة المبدأ الحقّ تعالى بحسب تقدّس ذاته و تنزّه
صفاته الذاتية و الفعلية.

< كلّ كمالٍ من هذه الكمالات > المذكورة < معشوقٌ > و مرغوب

٣. ج: - من حيث هي.

٢. ط: + شيء.

١. ج: - التكيّف.

٤. ط: + قوى.

<لقوّة> هي <دراكة>. فإذا أدركته^١ التذّت به.

[٢١]. فصّ

اعلم أنّ للنفس الناطقة الإنسانية بالقياس إلى القوّة الحيوانية التي هي المبدأ للإدراكات جزئية و حركات شخصية أحوالاً ثلاثة:
أحدها: أن تكون مغلوبة للقوّة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارةً و غضبها أخرى اللذان ينبعثان عن المتخيّلة و المتوهّمة بسبب ما يتذكّرانه أو بسبب ما يتأدّي^٢ إليهما من الحواسّ إلى حركات مختلفة^٣ بحسب تلك الدواعي؛ و تكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها؛ فتكون هي أمانة تصدر عنها أفعال مختلفة و العاقلة مؤتمرة.
و ثانيها: أن تكون القوّة الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة بأمرها منتهية بنهيها؛ فكانت^٤ العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ^٥.
و ثالثها: أنه قد تغلب هذه و قد تغلب تلك؛ فإذا غلبت^٦ القوّة الحيوانية و تبع القوّة العقلية لها ثمّ ندمت فلامت نفسها كانت لوّامة.
إذا عرفت هذا فنقول: <إنّ النفس مطمئنة> الساكنة باللّه غير ملتفتة^٧ إلى غيره <كمالها عرفان الحقّ الأوّل> أي الوصول إليه؛

١. ط: أدركت.

٢. ش: ينادي.

٣. ج: الحركات المختلفة.

٤. ج: كانت.

٥. س: المتادي.

٦. ج، س: غلب.

٧. ج، س: ملتفت.

فقوله: <بإدراكها> المراد به المعنى اللغوي وهو الوصول تفسيرا و بيان لقوله: «عرفان الحق الأول» و حاصله: أن كمال النفس المطمئنة وصولها إلى الحق المحض؛ <فعرفانها الحق الأول بمرتبة قدسية> أي بحسب تقدس ذاته و تنزه صفاته و أسمائه عن شوائب الحدوث و النقصان <على ما> أي^١ على الوجه الذي تستطيع النفس المطمئنة و تستعد لأن <يتجلّى لها>؛ فإن تجلّى الحق الأول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره.

<هو اللذة القصوى> لما ذهب جماعة إلى انحصار اللذة^٣ مطلقاً في الحسية،^٤ كالأكل و الشرب و الجماع و الغلبة؛ فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم و السباع^٥. و ذهب طائفة أخرى إلى انحصار اللذة القويّة فيها. فهم يثبتون اللذة العقلية أيضاً^٦ و لكن يستحرقونها بالقياس^٧ إلى الحسية؛ فأشار الشيخ رحمه الله^٨ إلى ردهما بأن قال: «اللذة العقلية هو اللذة القصوى» و بيانه أن اللذة إدراك ما هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك؛ و لاشك في تفاوت الإدراك في حدّ نفسه بالشدة و الضعف و بالقياس إلى متعلّقه؛ فتفاوت اللذة أيضاً؛ و ذلك إمّا بتفاوت الإدراك أو المدرك أو

٣. ط: + القويّة.

٢. ط: ينجلي.

١. ش: - ما أي.

٦. ش: - أيضاً.

٥. س: السباع.

٤. ج: مطلقاً للحسية.

٨. ط: - رحمه الله.

٧. ج: - و ذهب طائفة... بالقياس.

المدرِّك.

أمَّا بتفاوت^١ الإدراك فلأنَّه كلما كان أتمَّ كان اللذَّةُ أكثر، كما أنَّ العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب يكون لذَّته أكثر ممَّا إذا رآه من مسافة أبعد.

و أمَّا بتفاوت المدرِّك فلأنَّ لذَّة السمع الصحيح من الصوت الحسن أشدَّ^٢ من لذَّة السمع المريض منه؛ ويمكن أن يرجع هذا إلى تفاوت الإدراك.

و أمَّا بتفاوت المدرِّك فلأنَّ المعشوق المنظور كلما كان أحسن يكون اللذَّةُ في رؤيته أكثر^٣؛ ولا شكَّ أنَّ إدراك القوَّة العاقلة أقوى من الإدراكات^٤ الحسيَّة؛ لأنَّ الإدراك العقلي واصل إلى كُنه الشيء الذي هو أصعب المدرِّكات حتَّى يميِّز بين المهية و أجزائها ثمَّ يميِّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس^٥ و فصل الجنس و يميِّز بين الخارجي اللازم و المفارق و بين اللازم بوسطٍ و بغير وسطٍ؛ و الإدراك الحسي لا يصل إلَّا إلى المحسوس الذي هو أظهر المدرِّكات لمشاركة الحيوانات العجم مع الإنسان في ذلك الإدراك؛ فالإدراك العقلي أقوى و القوَّة العاقلة أقوى^٦ من القوَّة الحسيَّة؛ لأنَّها تدرك بذاتها و هذه القوَّة بتوسُّطها؛ و

١. ج: يتفاوت. ٢. ج: أشده. ٣. س: - أكثر.

٤. س: ادراكات. ٥. ج: - و الفصل جنس الجنس.

٦. ج: - و القوَّة العاقلة أقوى. ٧. س: القوه.

مدرّكات القوّة العاقلة أشرف لأنّها ذات الحقّ و صفاته و ترتيب الموجودات على ما هي عليه، و مدرّكات الحسّ ليست إلاّ أعراضاً مخصوصةً هي الألوان و الطعوم و باقي المحسوسات و ما يتعلّق بها من المعاني الجزئية؛ و من البيّن أن لانسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر؛ فيكون اللذة العقلية^١ أشدّ من اللذة الحسيّة و أقوى منها.

[٢٢]. فصّ

<كلّ مدرّكٍ متشبهٌ من جهة ما يدركه > أي لكلّ مدرّكٍ مشابهة و مناسبة يحصل له إمّا من جهة الرياضة و التصفية أو من جهة النظر و الفكر أو غير ذلك بما يدركه.

<تشبّه التقبّل و الاتّصال > أي تشبّهاً هو منشأ لقبوله للمدرّك و اتّصاله به اتّصلاً تامّاً حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم يتّحد بالعالم و بعضهم إلى أنّهما يصيران كالواحد.

<فالنفس المطمئنّة > بالله تعالى المهذّبة عن العلائق البدنية الظلمانية <ستخالط معنًى > يفيض عليها و يتّصل بها <من اللذة الخفيّة > أي من الملتذّات^٢ الروحانية العقلية من إشراق أنوار الله تعالى و جماله <على ضربٍ من الاتّصال > بحيث تغلب على نور

١. ط: + في الشرف. ٢. ج: الملتذات.

وجودها؛ فتضمحل^١ عند تلاؤ هذه الأنوار.

<فتري الحق في كل شيء> بل كل شيء <و^٢ تبطل عن ذاتها>
و تفني و تعلم أنه تعالى^٣ هو الموجود و ما سواه بطلان و خيال، و يتحقق
بحقيقة قول لبيد: «الأكل شيء ما خلا الله باطل».

<فإذا> زالت^٤ هذه المعاني عنها بسرعة^٥ كما أشار إليه^٦ الشيخ في
مقامات العارفين بقوله: «كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه» /52/ و
<رجعت إلى ذاتها و آلت> أي عادت و صارت على ما كانت عليه
قبل ذلك <لها> أي للنفس حينئذ <أف> أي أسف على فواته و
تضجر عن^٧ فقدانه، لمفارفتها المطلوب^٨ الحقيقي.

[٢٣]. فص

المقصود من هذا الفص دفع ما أورد على تعريف اللذة؛ و تقريره أن^٩ من
الأشياء ما هو كمال و خير عندنا كالصحة و الأمن و الطعام و غيرها؛ فلو
كان اللذة إدراك الملائم لكننا نلتذ بها و ليس كذلك.
و جوابه: أن اللذة يتحصّل وجودها بشيئين: أحدهما وجود الملائم

٣. ج: - تعالى.

٢. ج: - و.

١. ج: مضمحل.

٦. ج: - إليه.

٥. س: لسرعه.

٤. ج، س، ش، ط: زال.

٩. س: أي.

٨. ج: مطلوبها.

٧. ط: على.

عند المدرك؛ و الثاني إدراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم؛ فعدم الالتذاذ بتلك^١ الأشياء لأجل انتفاء أحد جزئيهما وهو الإدراك على وجه الملائمة و انتفاؤه^٢ إمّا بانتفاء الإدراك كما أشار إليه بقوله: < ما كل ما يلي اللذة يشعر^٣ بها ولا^٤ كل محتاج إلى صحّة تفتن لها > يعني ليس كل^٥ من يقرب الملتذّ به و يحضر ذلك عنده أن يدركه أو الإدراك على وجه الملائمة كما أشار إليه بقوله: < بل قد يعاف > و يكرهه.

ثمّ شرع في توضيح ذلك بقوله: < أ ليس الممرور > و هو من به^٦ مرّة الصفراء < يستخبث الحلو > أي^٧ يعدّه خبيثاً < ويستبشعه؟! > و بقوله: < أ ليس من به جوعٌ بوليموس > معنى «بولي» باليونانية الشيء العظيم^٨ جداً و «موس» هو الجوع؛ و المراد به جوع الأعضاء مع شبع المعدة و هذا هو المسمّى بالجوع البقري < يعاف الطعام > و الحال أنّه < يذوب بدنه جوعاً؟! >

ولمّا نبّه على أنّ وجود الملتذّ به عند الملتذّ^٩ لا يكفي في تحقّق اللذة، بل يجب إدراكه أراد أن ينبّه على أنّ وجود المؤلم عند المتألّم لا يكفي أيضاً في تحقّق الألم؛ فقال: < ما كلّ منقلب^{١٠} في كلّ^{١١} سبب

١. ج، ش: بذلك.

٢. س: فانتفاؤه.

٣. س: لعسر.

٤. س: الا.

٥. ش: لكل.

٦. ج: له.

٧. ج، س، ش: - أي.

٨. ج: العظيمه.

٩. ج: الملتذ عند المتلذ به.

١٠. ج: - كلّ.

١١. ش: متقلب.

مؤلم يحسّ به < ثمّ أوضحه بقوله: > أليس الخدير^١ الفاقد للقوّة اللامسة لا يؤلمه إحراق النار و لا إجماد الزمهرير؟! < فلا يكفي في تحقّق اللذة و الألم وجود الكمال و الآفة عند المدرك، بل يجب إدراكهما من حيث هما كذلك.

[٢٤]. فصّ

اعلم أنّ المرض سواء كان بالاشتراك أو التشابه إمّا بدني يكون أفعال البدن بسبب عروضه مؤوفاً أو نفساني يكون أفعالها بسببه كذلك؛ فكما أنّه يمكن إزالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك أيضاً يمكن إزالة مرض النفس عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: قد أورد على قولهم «اللذة العقلية^٢ هي اللذة القصوى» شبهةً و تقريرها أنّه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتدة بإدراكها لوجب^٣ أن يشتاق إليها و يتألم بحضور أضدادها كالقوّة السامعة؛ فإنّها يشتاق إلى الأصوات الرخيمة التي هي كمال لها و يتألم بوصول الأصوات المستنكرة إليها.

و دفعها أنّه لا يلزم من عدم اشتياق النفس إلى المعقولات الصرفة و

١. ج: الحذر.

٢. ج: الغضبيه.

٣. ج: يوجب.

الميل إليها عدم كونها ملتذة^١ بها، لجواز أن لا تكون النفس متوجهة إليها بسبب غطاء مانع هو انهماكها في اللذات الحسية و اشتغاله^٢ بالمحسوسات الصرفة و ما لم يلتفت إليها لم يجد ذوقاً منها؛^٣ فلم يحصل لها شوق إليها؛ فإذا أزيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت إليها و التذت بها كما أشار إليه الشيخ رحمته الله^٤ مبتدئاً بالأمراض البدنية و دفعها ثم بالتذاذ القوي^٥ البدنية بما يكرها قبل ذلك أو بتألمها^٦ بما لم يكن يتألم بها ثم قياس الأمراض النفسانية و إزالتها و التذاذها^٧ بالمعقولات عليها بقوله: < ما حال الممرور > الذي له مرض بدني < إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج؟ و من به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته^٨ الأذي؟ و الخدر^٩ إذا سرت قوة الحس في جارحته؟ أليس الأول يستلذ الخلو^{١٠} استلذاذاً؟! أليس الثاني يُقلقه < أي يحركه > الجوع^{١٢} إقلاقاً؟! < و يجعله بحيث^{١٣} لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة؟ > أليس الثالث يُنهِكه الألم إنهاكاً؟! < أي يصيره^{١٤} بحيث لا يطيق على كلفته و مشقته^{١٥} لمحّة؟! >

- | | | |
|--------------------|------------------------|------------------------------------|
| ١. ج: يميل. | ٢. هامش «ش»: استقلاله. | ٣. ج: لم يلتفت إليها محذوفاً عنها. |
| ٤. ط: - رحمه الله. | ٥. ج: قوى. | ٦. ج: يتألمها. |
| ٧. س: تذاذها. | ٨. ش: بعدته. | ٩. س، ش: فالخدر. |
| ١٠. س: الخلو. | ١١. س، ش، ط: - أ. | ١٢. ج: يقلقه الجوع أي يحركه. |
| ١٣. ج: + لا يطبق. | ١٤. ط: يصير. | ١٥. ج، ط: كلفته و مشقة. |

<كذلك إذا كُشف عنك^١ غطاؤك > و أزيل عنك حجابك الذي كان على قلبك و حواسك من اشتغالك بالمحسوسات و غفلتك عن المعقولات الصرفة و عدم توجّهك إليها.

<فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ /53/ حينئذٍ > أي بصرك في تلك المدّة^٢ حديد في هذا الوقت المخصوص منها و هو وقت إزالة الحجاب عن بصيرتك؛ يعنى أن بصرك حينئذٍ حادّ نافذ ثاقب يرى ما كان محجوباً عنك و يدرك الأشياء على ما هي عليه؛ فيلتذّب به لأنّ حصول الأشياء على هذا الوجه عنده من أعلى كمالاته؛ لأنّ الحكمة و المصلحة من خلقك هي تلك الإدراكات كما أشرنا^٣ إليه؛ فمقتضى نفسك إذا خلّيت و طبعها الوصول إلى تلك المعقولات حتّى يلتذّب بإدراكها.

[٢٥]. فصّ

<إنّ لك منك غطاءً > هو اعتبار هويّتك و ملاحظة أنايتك التي هي كمال الحجاب <فضلاً > إمّا مصدر منصوب بفعلٍ محذوفٍ أبداً يتوسّط بين أدنى و أعلى للتنبية بنفي الأدنى و استبعاده على نفي الأعلى و استحالته؛ فيقع بعد نفي صريح و هو الأكثر أو ضمنى كقولك: «تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلاً عن دقائقها» أي لم يبلغ الهمم؛

١. ج: - عنك. ٢. ج: - في تلك المدّة. ٣. س: أشار؛ ج، ش: اشير.

فعلى هذا معنى كلامه أن نفسك الناطقة مع وحدتها و قطع النظر عمّا سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلاً إذا كان معها شيء يصير سبباً لحجابها^١ أو صفة فقوله^٢: «غطاء» أي غطاء فاضلاً < عن لباسك > أي غير^٣ غطائك الحاصل < من البدن > .

و ملخصه: أنه إذا كانت^٤ هويتك حجاباً لك مع غاية قربها منك؛ فكيف لا يكون الأمور الخارجية^٥ المكتسبة من بدنك^٦ حجاباً لك؟!

< فاجهد أن ترفع الحجاب > المانع عن وصولك إلى الكمال الحقيقي < و تتجرد > عن الغواشي الغريبة و الهيئات البدنية؛ و إذا تجرّدت عن العلائق البدنية و العوائق الرديّة، بل عن اعتبار هذية نفسك؛ < فحينئذٍ تلحق > و تصل بما هو المطلوب الحقيقي، كما قال رسول الله ﷺ^٧: «تجرد تصل»^٨؛ < فلا تسئل > على بناء المجهول /54/ < عمّا تباشره > عن أفعال ترتكبه إمّا لأنك إذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فقد فنى^٩ ذاتك و صفاتك و أفعالك و لم يبق إلا ذات الحقّ و صفاته و أفعاله تعالى كما أشار إليه المحقّق الطوسي رحمه الله^{١٠} في شرح مقامات العارفين في شرحه للإشارات^{١١} حيث قال: «العارف إذا

١. ش: بحجابها. ٢. س، ط: لقوله. ٣. ط: عن.
 ٤. ج، س، هامش «ش»: الخارجة. ٥. ج: كان.
 ٦. ش: بنيك. ٧. ش: صلى الله عليه و آله. ٨. ط: - كما قال... تصل.
 ٩. ط: فتفني. ١٠. س، ط: - رحمه الله. ١١. ج: في الاشارات.

انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات و كلّ علمٍ مستغرقاً^١ في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات و كلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي لا يتأبى^٢ عليه شيء من الممكنات، بل كلّ وجود و كلّ كمال وجود^٣ فهو صادر عنه فائض من لدنه^٤؛ فصار الحقّ حينئذٍ^٥ بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع و قدرته التي بها يفعل و علمه الذي به يعلم و وجوده الذي به يوجد؛ فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة» /55/ انتهى.

فإذا صرت متخلّقاً بأخلاقه و أوصافه و من جملة أخلاقه أن لا يسئل عمّا يباشره لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فلا تسئل أنت أيضاً^٦ إمّا لجلالة منصبك و عظمة شأنك أو لأنّ ما يصدر عنك حينئذٍ لا يكون إلّا ما هو مستحسن بالذات؛ فلا يلائم^٧ عقلاً و لا يعاقب شرعاً؛ و قد نقل عن بعض المشائخ «أنّ للسالك مرتبة إذا وصل إليها ارتفع عنها مقتضيات الأحكام الشرعية بحسب^٨ الباطن دون الظاهر» يعنى أنّ له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب^٩ مانعاً و حجاباً له في

١. ط: مستغرق. ٢. س، ش، ط: لا يتأبى. ٣. س، ط: - وجود.
 ٤. ط: لذّته. ٥. ج: - حينئذٍ. ٦. ج، ش، ط: + و؛ ج: - أيضاً.
 ٧. ش: فلا يلام. ٨. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.
 ٩. ج: الشراب.

الحقيقة وإن وجب على الشارع أن يجري عليه حدّ الخمر.
اعلم أنّ النفوس الناطقة الإنسانية متفاوتة بالذات و مقتضياتها؛
فبعضها إلهية نورانية و بعضها ناسوتية ظلمانية و بعضها قليلة الحُبّ لهذه
لمزخرفات العاجلة و بعضها كثيرة الحُبّ لها و بعضها رخيمة و بعضها
قاهرة إلى غير ذلك من الأحوال؛ و المجاهدة^١ لا تؤثر في أحوالها
الطبيعية الأصلية بأن تزيلها بالكليّة، بل غايتها أنّها تضعف بسببها؛
فمعنى قوله: < فإن أمت فويلٌ لك > أنّك إذا صرت متألماً عند قطع
علائقك البدنية و عوائقك الظلمانية بالرياضة و المجاهدة بالوساوس
الشيطانية و الخطرات الرديّة حتى زال عنك هذه المرتبة العليّة فالهلاك
لك؛ لأنّها علامة شقاوة نفسك و كونها من قبيل الناسوتية المكدرّة.
< و إن سلمت فتوبى لك > أي و إن كنت ذا سلامة و فراغة عند
هذا التجرد^٢ عن تلك الوساوس و الخطرات^٣ فالخير و الظفر و الفلاح
لك؛ لأنّ هذا دليل سعادتك^٤ و كون نفسك من لطائف الإلهية النورانية.
< و أنت في بدنك > أي في حالة تعلّقك ببدنك بحسب الظاهر
< تكون > بحسب الحقيقة < كأنك لست في بدنك و كأنك في صقع
الملكوت > و ناحيته؛ إذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن و

٢. ج: هذه الهجره.

١. ش: المجاهرة؛ هامش «ش»: المجاهدة.

٤. ج: لسعادتك.

٣. ج: - عن تلك الوساوس و الخطرات.

ملائمات الحواس عن انخراطك في سلك المبادئ المفارقة؛ فإذا كنت في سلكها > فترى ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر < من النعم الأخروية و تلك النعم لا تدرك بهذه الحواس، بل بقوة أخرى تحصل لك بسبب عدم تقيّدك بالحواس و ملائمتها؛ عن النبي ﷺ^١ أنه قال: «قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر.» /56/

> فاتخذك عند الحق عهداً < أي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهداً بأن يعينك^٢ و يديمك على هذه الحالة؛^٣ أي اعترف بصدق الأنبياء و بما جاؤا به و امتثل بأوامره و اجتنب عن منهياته؛ لأنّ هذا سبب لتجرّدك و كونك من صقع الملكوت؛ عبّر عنه بالعهد لأنّ المعاهدة^٤ بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن أحدهما إلى الآخر و توجب النفع كذلك؛ هذا الاعتراف و الامتثال سبب لئلا يصل منه إلى عبده العذاب الأليم و موجب لوصوله إلى دائم النعيم و يجب عليك أن تبقي^٥ على هذا العهد > إلى أن يأتيه فرداً < أي فريداً و حيداً بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال و لا ولد و لا ناصر مشغول بنفسك لا يهّمك همّ غيرك.

١. ش، ط: عليه السلام. ٢. س، ط: يبيّك.

٣. ج: - أي فاتخذ... الحالة.

٥. ج: تيقن.

٤. ش: المعاهرة؛ هامش «ش»: المعاهدة.

[٢٦]. فص

< ما تقول في شأن الأمر > الذي عند الحق تعالى^١ عن^٢ الحق؟^٣ طائفة من المتأخرين تحاشوا^٤ عن إطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الإذن الشرعي؛ والحكماء الإلهيون لما حققوا معنى العشق ووجدوا^٥ ذلك المعنى هنالك كما أشار إليه الشيخ رحمته الله^٦ بقوله: < و هنالك صورة العشق > لم يتحاشوا عن هذا الإطلاق؛ لأنهم قالوا إن كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق؛ لأن إدراك الخير من حيث هو خير حُب له و الحُب إذا اشتد وقوى صار عشقاً وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً وأشدّ تحققاً^٧ والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً؛ فأحباب^٨ القوة المدركة إيّاها وتعشّقها بها أكثر؛ ولا شك أن واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال؛ وإدراكه لذاته أقوى الإدراكات وأتمّها؛ فكلما كان الإدراك أتمّ والمدرك أشدّ خيريةً كان العشق أشدّ؛ فيكون ذاته لذاته أعظم عاشق و معشوق؛ < فهو معشوق لذاته وإن لم يعشق > من الغير لكنّه ليس لا يعشق من الغير، بل هو معشوق من أشياء كثيرة غيره < لذيد عند ذاته؛ > لأن اللذة كما حقق هي إدراك الملائم وإدراك

٣. ج: + لما كان.

٢. س: عند.

١. س: - تعالى.

٦. ط: - رحمه الله.

٤. ج: تحاشي؛ س: تحاسبوا. ٥. س: وجد.

٧. س، ش، ط: تحقيقاً. ٨. س، ط: فاصاب؛ ش: فأجاب.

الأوّل الحقّ لذاته هو أقوى الإدراكات و ذاته أكمل الذوات؛ فيكون ذاته لذاته أعظم لا ذّ و ملتذّب به < وإن لم يُلحَق > من الغير لكنّه قد لحقه و وصل إليه أشياء كثيرة؛ فيكون لذيداً^١ بالنسبة إلى الغير أيضاً.

< تمّ^٢ وجوده فوق التمام > أمّا أن وجوده تامّ فلأنّه ليس شيء من وجوده و كمالات وجوده قاصراً عنه مستفيداً من غيره؛ و أمّا أنّه فوق التمام فلأنّ وجوده و كمالات وجوده على النحو المذكور و مع ذلك جميع وجودات الممكنات حاصل^٣ عن^٤ وجوده فائض عنه؛ و إلى هذا أشار بقوله: < فيفضل > ذلك الوجود < ليسيح > و يسيل على مهيات الممكنات < على الإتمام > أي على أن يتمّ تلك^٥ المهيات التي هي ناقصة في أنفسها باطلة في حدود ذواتها.

[٢٧]. فصّ

< من شاهد الحقّ > و عرفه لا يخلو من إحدى^٦ الأحوال الثلاث هي:
[١.] إمّا أن يكون بحيث^٧ < لزمه لزوماً > أي لاحظه في جميع ذرّات الكون بحيث لا ينفكّ عن تلك الملاحظة أبداً مع وجود ملاحظة

٣. س، ش، ط: فاضل.

٢. ج: ثم.

١. س: لذيد.

٥. ج، ش: ذلك؛ هامش «ش»: تلك.

٤. س: عند.

٧. ط: + إته.

٦. س: احد.

نفسه.

[٢.] أو يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه، بل قد يغفل^١ عنه و يرى الخلق و إليه أشار بقوله: <أو تركه عجزاً.>

[٣.] أو يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية^٢؛ فلا يلاحظها^٣ و لا غيرها ممّا سواه، بل لا يلاحظ^٤ إلا جناب القدس فقط؛ و هناك يتم الوصول إلى الحقّ و لا مرتبة أعلى منه^٥ و هي مرتبة المحو و الفناء في التوحيد المشار إليها بقوله: <ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلا منزلة الخمول > الذي هو فقدان الاسم و بطلان الرسم؛ يعني لا يكون للعارف حالة سوى هاتين الحاليتين إلا هذه الحالة التي هي فقدان التعيين^٦ و هي حالة الفناء في نفسه و البقاء السرمدي بالله الحقّ الواجب.

<و من تركه عجزاً فقد أقام عذراً > هو عدم قدرته و استطاعته لذلك اللزوم <و هو متجلّ^٧> في حدّ ذاته؛ <فيشرق > على من يستعدّ الشروق و يستحقّه إمّا استحقاقاً ذاتياً من غير تعمّلٍ و كسبٍ أو بواسطة^٨ من إزالة الحجب و رفع الموانع.

<و سريع > أي شأنه أن يأتي هرولةً إلى من أتاه^٩ يمشي و

١. ج: قد يشغل. ٢. س: - بالكلية. ٣. ج، س، ش: فلا يلاحظها.
 ٤. ج، س، ش: لا يلاحظ. ٥. ج: منها. ٦. ج: اليقين.
 ٧. س: متجلي. ٨. ش: بواسطته؛ هامش «ش»: بواسطة.
 ٩. س: آياه.

يتوجّه^١ نحوه؛ <فيلحق> و يصل إليه عند تخليته^٢ عن العوائق. قال الله تعالى: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ^٣ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ^٤ إِلَيْهِ بَاعًا وَمَنْ أَتَانِي بِمَشِيٍّ أَتَيْتُهُ هَرَوْلَةً» /57/ فاجهد أن ينحها عن الطريق <و هو لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ> بل يوفّهم^٥ أجورهم و يزيدهم من فضله.

[٢٨]. فص

<صلت السماء> أي أطاعت أمر خالقها طبعاً وإرادةً و جاءت^٦ بما أراد منها <بدورانها> حول مراكزها.
<و> كذلك <الأرض> انقادت أمره <برجحانها> أي بثقلها^٧ و كونها تحت^٨ جميع الأفلاك و العناصر؛ فقال لها: ﴿وَلِلْأَرْضِ أَتِينَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْنَا^٩ أَتِينَا طَائِعِينَ﴾.
<و> صل^{١٠} <الماء بسيلانه و المطر> أيضاً <بهطلانه^{١١}> أي بتقاطره و نزوله إلى الأرض.
<و قد تُصَلِّيَ لَهُ وَ لَا تَشْعُرُ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ> الذي هو الصلوة

١. س: يوجه. ٢. ش: تجليه. ٣. س: تقرب.
٤. س: تقرب. ٥. ش: يوفهم. ٦. ش: جاءت.
٧. ج، س، ش: ثقلها. ٨. ش: تحت. ٩. ش: فالنا.
١٠. ج، ش: صلى؛ ط: على. ١١. ش: بيطلانه.

<أكْبَرُ> و أعظم من أن تصل إليه الأفهام و تتبادر إليه الأوهام؛ لأنّ ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت و الحال، و اقتصار فهمك على لسان الملك و المقال.

[٢٩]. فصّ

<إنّ الروح الذي لك > و هو المدرك الفاهم المتكلّم المشار إليه بقولك: «أنا» <من جوهر عالم الأمر > الذي هو عالم المجرّدات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو^١ عالم المادّيات المحسوسة؛ لأنّ كلّ واحد ممّا يدرك نفسه بخصوصه و عند إدراكنا إيّاها بهذا الوجه لا يدرك شيئاً ممّا لا يمكن إدراك المادّيات على سبيل الجزئية بدونه^٢ من الكمّ المخصوص و الكيف المخصوص و الوضع^٣ المخصوص و غير ذلك؛ إذ لاشكّ^٤ في أنّ الموضوع في قولنا: «أنا عالم» معلوم و لا يخطر ببالنا حينئذٍ شيء من البدن و أجزائه و أعراضه من المادّيات، كما يشهد به الوجدان^٥ و غير المعلوم غير^٦ المعلوم؛ فثبت^٧ أنّه مجرد شأنه و خاصّيته أن <لا يتشكّل بصورةٍ > لها امتداد مخصوص.

١. ج، س، ش: - عالم الخلق الذي هو.
 ٢. س: بدنه.
 ٣. ج: الموضوع.
 ٤. ج: لاشك.
 ٥. س، ط: + الصحيح.
 ٦. س: - غير.
 ٧. ش: فغلب.

<و> أن <لايتخلق بخلقه> هي المركبة من الكيفيات المحسوسة - أعني اللون - و من الكيفيات المتصلة بالكميات - أعني الشكل - و باعتبارها يوصف الشخص^١ بالحسن و القبح.

<و> أن <لايتعین بإشارة^٢> أي لايمكن أن يشار إليها بالإشارة الحسية.

<و> أن <لايتردّد بين حركة و سكون> أي لايمكن أن يتّصف بإحديهما؛ لأنّ جميع ما ذكر من خواصّ الجسمانيات و قد بيّنا أنه مجرد؛ <فلذلك> أي فلأجل تجرّده و كونه من عالم الأمر <يدرك المعدوم الذي فات> من الحسّ بأن لايدركه أصلاً و ليس من شأن البدن و حواسّه إدراك معدوم كذلك؛ و لاشكّ أنّ مدرك ذلك المعدوم هو المشار إليه بـ «أنا»؛ فإذا لم يكن البدن و حواسّه فتعيّن أن يكون مجرداً؛ و فيه نظر؛ لأنّه يمكن^٣ أن يكون مدركه جزءاً من البدن أو يكون للبدن قوّة أخرى بها يدرك المعقولات كما أنّ له قوّة بها يدرك المحسوسات.

<و> يدرك <المنتظر الذي هو آتٍ> و لاشيء من البدن و حواسّه بمدركٍ له، لما^٤ سبق بعينه.

<و يسبح^٥ في عالم الملكوت> الذي هو العالم الأعلى المعقول.

٣. ج: لايمكن.

٢. ش: لاشاره.

١. ج: - الشخص.

٥. ش: سبح.

٤. ش: بما.

> وينتقش من عالم الجبروت < وهو عالم المجردات التي ^١ شأنها التأثير لا القبول انتقاشاً بالصور الصادرة منها؛ و يحتمل أن يقال: إنه ينتقش بالصور العلمية التي هي بعينها ^٢ من جملة ذلك العالم و لاشيء من البدن و حواسه كذلك.

[٣٠٠ . فص]

> أنت مركب من جوهرين ^٣:

أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم < وهو البدن.

> والثاني: مبائن للأول ^٤ في هذه الصفات < لما بيناه آنفاً > غير مشارك له في حقيقة الذات < لأنه من لطائف ^٥ الروحانيات > يناله العقل < و يدركه ^٦ فقط؛ لأن إدراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة > و يعرض عنه الوهم < بل تخيله؛ إذ رتبة إدراكه لا تخرج عن المحسوسات و متعلقاتها؛ لأنه يحكم بأن كل موجود إما متحيز أو حال فيه ^٧؛ و لا يتجاوز عن هذه المرتبة؛ فلولا أن العقل و الشرائع دفعها

٣. ج: الجوهرين.

٢. ش: نفسها.

١. ج: + هو.

٤. ط: فيدركه.

٥. س: لان لطائف.

٤. ج: الاول.

٧. ج: - فيه.

لُعِدَّتْ مِنَ الْقَضَايَا الْأَوْلِيَّةِ.

وإذا كنتَ من هذين الجوهريين < فقد جمعتَ > أي كنتَ مجتمعاً
من جوهرٍ هو < من عالم الخلق > الذي هو عالم المحسوسات < و >
من جوهرٍ هو < من عالم الأمر > الذي هو عالم المعقولات؛ < لأنَّ
روحك من أمر ربك و بدنك من ٢ خلق ربك > و لا يذهب عليك أنه
لا يمكن اعتبار التأليف بين هذين الجوهريين بحيث يكون للمجموع
المؤلف وحدة حقيقية؛ فليتأمل.

[٣١]. فصّ

< النبوة تختصّ ٣ في روحها بقوةٍ قدسيةٍ > يعني ٤ النبي؛ و هو إنسان
مبعوث من الحقّ إلى الخلق ليرشدهم إلى صلاح الدارين له خواصّ
ثلاث عند الحكماء:

إحديها: أن يكون بحيث يطيقه الهيولى القابلة للصور المفارقة إلى
بدل ٥.

و ثانيها ٦: أن يكون مطلعاً على الغيب بصفاء ٧ جوهر نفسه و شدة

٣. ش: تخصّ.

٢. س: - من.

١. س: - من.

٦. ج: ثانيها.

٥. هامش «ش»: بدن.

٤. ج: + ان.

٧. ش: لصفاء.

اتّصاله بالمبادئ العالية من غير شائبة كسبٍ و تعليمٍ.
و ثالثها^١: أن يشاهد الملائكة على صور متخيّلة و يسمع كلام الله تعالى منهم.

و في هذا الفصّ أشار الشيخ رحمته الله^٢ إليها:
أمّا إلى الأولى فبقوله: <تذعن لها> أي تطيع لإرادتها <غريزة>
عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر < و
هو البدن الإنساني في حركات^٣ مختلفة و سكنات شتّى حسب
إرادته^٤؛ لأنّ شأن النفس الناطقة الإنسانية أن يحدث في العنصر
البدني استحالة مزاجٍ من غير فعلٍ و انفعالٍ جسماني، كما يشاهد من
التسخّن حالة الغضب؛^٥ فتحدث حرارة لاعن حارّ و برودة لاعن بارد؛
و ذلك لأنّ جوهر النفس من المبادئ التي هي تكسو المواد^٦ صورها إذا
تمّ استعداداتها، بل هي أشدّ مناسبة و أقرب من تلك المبادئ إلى البدن؛
فلا يبعد أن يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة إلى أن يكون هناك
مماسّة و فعل و انفعال جسماني، بل القوّة^٨ التي في النفس قد يصير مبدأ
لما يحدث في عنصر البدن، كما إذا تأملت^٩ عظمة الله^{١٠} و قهره و تفكرت

١. ج، س: ثالثها. ٢. ط: - رحمه الله. ٣. س: حراكه.

٤. س: اراد به. ٥. ج: - في حركات... إرادته. ٦. ج: - كما يشاهد... الغضب.

٧. ج: لمواد. ٨. س، ش، ط: - القوّة.

٩. ش: تاطت؛ هامش «ش»: تأملت. ١٠. س: + تعالى.

في جبروته و كبريائه كيف^١ تقشعرّ جلدك و يقوم شعرك على البدن من الفزع و الخشية؛ و ظاهر أنّ التأمل و التفكير لا يكون إلا في النفس؛ و قد أثر في البدن و قد يؤثّر النفس في بدن آخر كتأثير العين العاينة^٢ و الوهم العامل^٣؛ فالنفس^٤ إذا كانت قويّة شريفة شبيهة بالمبادئ العالية أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعل عنها و وجد في العنصر ما يتصوّر فيها؛ و ذلك لأنّ النفس غير منطبعة في البدن، بل منصرفة الهمة إليه؛ و كان هذا الضرب^٥ من التعلّق بجعلها^٦ أن تخيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها^٧؛ فلا يبعد أن يكون النفس الشريفة القويّة حدّاً يجاوز تأثيرها عن البدن المختصّ بها و يعمّ؛ >فتأتي بمعجزاتٍ خارجةٍ عن الحيلة^٨ و العادات؛ < فيبرئ المريض و يمرض الصحيح و يستحيل بها العناصر؛ فيصير غير النار ناراً أو^٩ غير الأرض أرضاً و يحدث بإرادتها أمطار و خصب إلى غير ذلك من مقتضيات أحوالها بحسب اختلاف الأوقات. هذه من جملة كمالات قوتها العاملة.

و إلى الثانية أشار بقوله: > و لاتصدأ مرآتها < عطف على قوله:

«تذعن لها» أي و لاتحتجب مرآة نفسه الناطقة بشيءٍ من الحجب^{١٠}،

٣. ج: القاتل.

٢. ج: الفانيه.

١. ط: - كيف.

٤. ج: بل النفس؛ س: و النفس.

٦. ج: يجعلها.

٥. ش: الصرب؛ هامش «ش»: الضرب.

٩. ج: و.

٨. ج: الجبلة.

٧. س: طبعها.

١٠. س: الحجت.

لشدة صقاتها؛ > ولا يمنعها شيء عن انتقاش^١ بما في اللوح المحفوظ < عن تطرق الفساد والتغير والزوال > من الكتاب < بيان «ما» أي المكتوب > الذي لا يبطل < وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير - كما قررنا - سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج أو منتظرة الوجود فيه؛ و يحتمل أن يكون «من الكتاب» بيان اللوح المحفوظ؛ فحينئذ يراد به معناه المتبادر منه.

وإلى الثالثة أشار بقوله: > وذوات الملائكة التي هي الرسل < عطف على قوله «مرآتها» يعني أن ذوات الملائكة التي كالمرايا لا تحتجب عن نفسها الناطقة المؤيدة؛^٢ أي لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة، بل هي يظهر عليها؛^٣ فيراها مشاهدة^٤ و يسمع أصواتها و يستفيد منها؛ > فيبلغ < ما استفادت منها > ممّا عند الله < من الأحوال والأحكام إلى عامة الخلائق^٥ ليكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية و العملية و يجعلها مستعدة للسعادة الدينية و الدنيوية^٦.

١. ج: الانتقاش.

٢. ج: عطف على قوله عن الانتقاش يعني ان نفسه الناطقه لا يحتجب عن ذوات الملائكه.

٣. ج: - بل هي يظهر عليها. ٤. س: مساعده. ٥. ج: الخلق.

٦. ج: الدنويه.

[٣٢]. فصّ

لمّا سبق ذكر الملائكة و استفادة النبيّ منها أراد أن يبيّن مهياتها و كيفية تلك الاستفادة؛ فقال: <الملائكة صور علمية > معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها؛ لأنّها مجردات^٢ عن الموادّ و لواحقها؛ و لا مانع عن المعقولة إلّا إيّاها؛ <جواهرها > أي حقائقها و ذواتها الموجودة في الخارج <علومٌ إبداعيةٌ > كائنة بمجرد «كن» من غير سبق مادة و مدّة.

<ليست > تلك الملائكة <كألواحٍ فيها نقوش أو صور^٣ فيها علوم؛ > لأنّها من قبيل الأجسام و توابعها؛ و هي منزّهة عنها لتجرّدها - كما بيّن -^٤ <بل هي علوم إبداعية > تكرر؛ و الأولى أن يقال: بل هي <قائمة بذاتها > غير قائمة بغيرها <تلحظ الأمر الأعلى > إمّا بالإشراق من المبدأ الحقّ أو لأنّ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب؛ <فينطبع > أي يرتسم <في هويّاتها ما تلحظ > من الصور الإدراكية. هذا الكلام^٥ صريح في أنّ علم المبادئ العالية بطريقة^٦ الارتسام، كما صرّح به الشيخ الرئيس أيضاً^٧.

٣. ج، س: صدور.

٢. س: مجردات.

١. س: - تلك.

٦. ط: بطريق.

٤. ج: كما هي؛ ط: - كما بيّن. ٥. ج: كلام.

٧. ط: - أيضاً.

< وهي > أي أعظم الملائكة التي هي العقول < مطلقة > أي غير مقيدة ببدنٍ من الأبدان تقيّد^٢ نفوسنا الناطقة بأبداننا < لكنّ الروح القدسية > التي للرسول^٣ < تخاطبها^٤ في اليقظة > كما رُوي عن الرّسل - صلوات الله عليهم -^٥ أنّهم^٦ شاهدوا جبرئيل و تكلموا معه حالة اليقظة < و الروح النبويّة تعاشرها > و تخالطها < في النوم >. لأنّ النبيّ من يوحى إليه إمّا مناماً أو إلهاماً سواء أتاه جبرئيل^٧ أو لم يأت به؛ فإذا أتاه كان رسولاً أيضاً. فالنبيّ من حيث هو نبيّ لا يستدعي أن يأت به جبرئيل^٨، بل هو من تلك الحيشة يكون أكثر مخالطةً^٩ معه في النوم؛ فلذا خصّص بالنوم أو لأنّ العامّ إذا قوبل بالخاصّ يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاصّ؛ و في بعض النسخ «الروح البشرية» و هو ظاهر؛ إذ أكثر أشخاص الإنسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى؛ و يلائم لما تقدّم من قوله: «النبوة يختصّ في روحها بقوةٍ قدسية». فإن قيل: هذا ينافي ما تقرّر عند أهل الملل و الشرائع الحقّة من أنّ الأنبياء يشاهدون الملائكة و يتكلّمون معهم؛ و ظاهر أنّه لا يمكن إلّا بأن^{١٠} يكونوا أجساماً؛ فتجرّدها كما يفهم من هذا الفصّ ينافيه و يتنافي

٣. ج: للرّسل.

٢. ج: تفيدنا.

١. ج: - أي.

٦. ج: لانهم.

٥. ط: عليهم السلام.

٤. ط: يخالطها.

٩. ج: مخالطته.

٨. س: جبريل.

٧. س: جبريل.

١٠. ج: ان.

أيضاً؛ إذ كونها علوم إبداعية ينافي المخاطبة معهم في اليقظة.^١
 قلنا: إنّ للملائكة اعتبارين:
 أحدهما: كونها متمثلة بصور متخيّلة^٢ محسوسة؛ و سيجيء بيان
 كيفية ذلك التمثّل.

و ثانيهما: اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثّلها.
 فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ مَنْ قال بكونها أجساماً نظر إلى أوّل
 الاعتبارين و من قال بتجرّدها نظر إلى ثانيهما؛ فمورد^٣ النفي و الإثبات
 ليس أمراً واحداً؛ فلا تنافي.

[٣٣]. فصّ

<إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ و علن > يعني أنّ للبدن الإنساني ظاهراً
 و باطناً؛ فعلى هذا اندفع ما قيل من أنّ هذا بعينه ما تقدّم من قوله: «أنت
 من جوهرين».

<أمّا علنّه > أي^٤ ظاهره > فهو الجسم المحسوس بأعضائه و
 أمشاجه < أي اخلاطه؛ > و قد وقف الحسّ على ظاهره و دلّ
 التشريح على باطنه < من ارتباطات العظام و كيفياتها^٥ و منابت

١. ج. - و يتنافي... اليقظة. ٢. س: متخيل. ٣. س: فمود.

٤. ش: أما. ٥. ط: كيفياتها.

الأعضاء و العروق و الارتباطات الأخر و حكمها و مصالحتها^١.
 <و أمّا سرّه > أي باطنه <فقوى روحه > التي سنفصلها من كونها
 ظاهرة و باطنة و علمية و عملية.

[٣٤]. فصّ

<إنّ قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل و
 قسم موكل بالإدراك؛ > لأننا لانشكّ في أنّ للنفس الناطقة الإنسانية
 المجرّدة إدراكاً و فعلاً؛ و الواحد لا يصدر عنه مختلفان^٢ إلاّ من
 حيثيتين؛ فلا بدّ لها من قوتين يحصل بهما الإدراك و العمل.
 و العمل مقصود بالتبع؛ لأنّ المقصود من العلاقة البدنية استكمال
 النفس بحسب قوتها النظرية؛ لأنّه يبقى^٣ ببقائها و به يصير عالماً معقولاً
 مضاهياً للعالم المحسوس.

<و العمل ثلاثة أقسام: نشائي و حيواني و إنساني > على ما دلّ
 عليه الاستقراء.

<و الإدراك قسمان: حيواني > و هو إدراك الجزئيات < و
 إنساني^٤ > و هو إدراك الكلّيات.

١. ط: حكما و مصالحتها. ٢. ج، س، ش: مختلفين. ٣. ط: لا يبقى.

٤. س: انشائي.

[٣٥]. فصّ

> وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيره. < هذا غني عن الشرح.

[٣٦]. فصّ

> العمل النشائي في غرضي < يعني أن مقصودي من العمل^١ النشائي الذي هو أثر القوّة النباتية ليس إحالة الغذاء إلى مشابهة المغذي و إخلاف بدل ما يتحلّل و جذب^٢ الغذاء و تغييره إلى حيث يصلح لأنّ تخلية^٣ الغازية و إمساك الغذاء المجذوب^٤ مثلاً، بل المقصود منه < حفظ الشخص؛ > لأنّه الغاية في الأعمال المتعلقة بالقوّة الغازية و بها يتحفّظ^٥ الشخص؛ لأنّها لو لم يلصق به بدل ما يتحلّل لانعدم سريعاً؛ لأنّ الحرارة واجبة الثبوت في الأبدان النباتية و هي يقتضي تحلّل الرطوبات عنها؛ فلولا أنّ شيئاً يصير بدلاً لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة.

> و تنميته^٦ < التي هي أثر القوّة النامية^٧ التي بها يحصل كمال^٨

٣. ش: تجيله؛ ط: تحلية.

٦. ط: تنمية.

٢. س: حدث.

٥. ج: ينحفظ.

٨. ج: - كمال.

١. ط: عمل.

٤. س: المحدوث.

٧. س: الثامنة.

النشو > و حفظ النوع و تبقيته بالتوليد < الذي هو من آثار القوة المولدة؛ لأنّ العناية الإلهية اقتضت أن يفيض الدوام عنه على كل شيء؛ فما لم يصلح أن يبقى بشخصه و يصلح أن يبقى بنوعه؛ فإنه تنبعث^٢ فيه قوة إلى استجلاب بدلٍ يعقبه^٣ ليحفظ به نوعه؛ فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع؛ كما أن الغاذية يورد بدل ما يتحلل من الشخص.

> و قد سلط عليها < أي على هذه الأعمال > إحدى قُوى روح الإنسان < من قواها^٤ الخمسة > و قوم يسمونها القوة النباتية. <

هذا هو المشهور > و لاجابة بنا إلى شرحها < و تبين مهيتها^٥ و تفصيل أحوالها؛ لأنّ المقصود تفاصيل القُوى الإدراكية و كيفية إدراكاتها و أحوالها.

[٣٧]. فصّ

> العمل الحيواني جذبُ النافع < أي تحريكُ يقرب به من الشيء المتخيّل النافع > و تقتضيه الشهوة < بأن تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الأعصاب و العضلات على التحريك.

٣. ش: لعقبه.

٢. ش: ينتف.

١. ط: أرياب.

٥. ط: مهياتها.

٤. س، ش، ط: قواه.

< و دفع الضارّ ١ > أي تحريكٌ به ٢ يدفع ٣ الشيء المتخيّل الضارّ
 < و يستدعيه > أي هذا الدفع < الخوفُ > لأنّ صورة الضارّ من
 حيث هو ضارّ إذا حصلت في النفس أحدثت خوفاً فيها. ثمّ تنبعث القوّة
 الغضبية إلى دفعها؛ وإليه أشار بقوله: < و يتولاه الغضب > أي هو
 يبعث ٤ القوّة المحرّكة على تحريكٍ به يدفع الضارّ.
 < و هذه من قوئى روح الإنسان > أي هذه الأعمال ناشئة من قوّة
 هي من القوئى ٥ الخمسة للروح الإنساني.

[٣٨]. فصّ

< العمل الإنساني > و هو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوّته
 العملية من جهة استنباط ما يجب أن يفعل من رأي كليّ مستنبط من
 مقدّمة كلىة هي قولنا: «كلّ حسنٍ ينبغي أن يُؤتى به» و قد استخرجنا
 منه أن الصدق ينبغي أن يُؤتى به بأن نقول: «الصدق حسنٌ و كلّ حسنٍ
 ينبغي أن يُؤتى به؛ فالصدق ينبغي أن يُؤتى به» و هذا رأي ٦ كليّ.
 ثمّ إنّ العقل العملي و هو القوّة التي بها يصير النفس مبدأ للأفعال ٧ إذا

٣. ط: تحريك يدفع به.

٢. ش: له.

١. ط: المضارّ.

٦. س: ري.

٥. س، ط: القوه.

٤. س، ش، ط: ينبعث.

٧. س: مبداء الافعال.

أراد أن يوقع صدقاً جزئياً؛ فهو إنما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلي كأنه يقول: «هذا صدق و كل صدقٍ ينبغي أن يُؤتى به فهذا^١ الصدق ينبغي أن يُؤتى به» وهذا رأي جزئي؛ والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي؛ فالنفس تصدر عنها الأفعال لآراء جزئية منبعثة من آراء كلية مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية^٢ أو غيرها؛ ولا يمكن أن يصدر عنها شيء إلا إذا كان مستحسناً في نظرها ولو باعتبار^٣.

فذلك الصادر <اختيار الجميل> وهو الفعل الذي أثبت الشرع أو العقل^٤ حسنه^٥ <و> اختيار <النافع> سواء استحسناه الشرع والعقل أو لا تقتل^٦ شخص من يمنعه عن الوصول إلى مطلوبه <في المقصد المعبور^٧ إليه> متعلق بقوله: «النافع» يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصد، بل هو مسافة اتفق العبور إليه <بالحيوة العاجلة> الفانية؛ و سبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس ورأي - كما ذكرنا - بخلاف الحيوانات الأخر؛ فإنها تترك^٨ أفعالاً لها أن تفعلها^٩ مثل أن الأسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل^{١٠} ولده^{١١} لا بسبب^{١٢} اعتقاد في النفس، بل من

١. س: فهو. ٢. ش: مشهورة الجزئية. ٣. ط: بالاعتبار.

٤. ش: الفعل. ٥. ش: حسنة. ٦. ط: كفعل.

٧. ش: المغيور. ٨. ط: تدرك. ٩. س: - أن تفعلها؛ ط: أن تفعل.

١٠. س: لا اياكل. ١١. ش: ولد. ١٢. س: لسبب.

جهةٍ أُخرى هي أن كلِّ حيوانٍ يُوثر بالطبع وجود ما يلذّه وبقاؤه؛ وأنَّ^١ الشخص الذي يمونه ويطعمه قد صار لذيداً عنده؛ لأنَّ كلَّ نافعٍ لذيدٌ بالطبع عند المنفوع^٢؛ فيكون المانع من فرسه^٣ حالة أُخرى لا اعتقاداً؛ و^٤ ربّما وقع هذه الحالة في الجبلّة و^٥ من الإلهام الإلهي كحُبِّ كلِّ حيوانٍ ولده^٦ من غير اعتقاد البتّة ورأي.

<و> قد يكون العمل الإنساني <سدُّ> طرق^٧ <فاقة السّفه> الذي هو الظلم بحيث لا يأتيه من جهة بناء <على العدل> متوجّهاً إليه؛ يعني أنّه^٨ قد يكون العمل الإنساني منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وإدامتها على العدل الذي هو لزوم المستحسّنات قولاً وفعلاً و عقداً؛ و الظلم إمّا على نفسه أو على غيره؛ و الأوّل إمّا باعتبار قوّته النظرية أو العملية. أمّا الذي باعتبار قوّته^٩ النظرية فإبقاؤها على جهلها^{١٠} و تضييع قابليتها للعلوم و المعارف؛ و أمّا الذي باعتبار العملية فإن لا يحفظها في الأخلاق عن طرفي الإفراط و التفريط و لا يلزمها المواظبة على التوسّط بين الطرفين؛ و الثاني و هو إيصال الضرر إلى الغير إمّا في عاجله أو آجله؛^{١١} فإذا عرفت^{١٢} الظلم بأقسامه عرفت^{١٣}

١. ط: فإنّ. ٢. س، ش: المنفوع. ٣. ش: فرسة. ٤. ج: لا اعتقاد اذ. ٥. ط: - و. ٦. ش: ولذة. ٧. س: طرفي. ٨. ج: - أنه. ٩. ط: القوة. ١٠. ش: جلها؛ هامش «ش»: جهلها. ١١. ط: آجله أو عاجله. ١٢. س: عرفه. ١٣. س: عرفه.

بالمقايسة إليه العدل.

< ويهدي إليه > أي إلى كل واحد من الاختيار و السدّ < عقل > أي حالة إدراكية أو رأي و استنباط قياس < يفيدته التجارب و تؤتية العشرة > أي المخالطة^١ مع بني نوعه < و يقلده > أي ذلك العقل أو صاحبه < التأديب^٢ > أي المتأدّب الذي ليس له قدرة^٣ استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلّي؛ فلا يميّز^٤ الجميل من القبيح؛ فلذا قلّد من له هذا التمييز^٥ ليختار به الجميل؛ و هذا التقليد^٦ إنّما يكون بمن^٧ يحكم عقله الأصيل بصحة رأي من قلده و لا يكون له قدرة الاستنباط؛ و لذلك قال: < بعد صحّة من العقل الأصيل >

[٣٩]. فصّ

< الإدراك يناسب الانتقاش > أي الإدراك يشبه^٨ أن يكون هيئة و صورة في العقل مناسبة لهيئة و صورة حاصلة من انتقاش شيء بشيء في الخارج^٩ لا انتقاشاً كما هو الظاهر من كلامه ههنا؛ لأنّ ما سيأتي من كلامه بعيد هذا يدلّ على خلافه؛ و أيضاً الانتقاش انفعال و الانفعال

٣. س: قده.

٢. ج: التادب.

١. س: المخاطه.

٥. ج: التميز.

٤. ج: فلا يهز.

٧. ج: ممن.

٦. ش: العقلية؛ هامش «ش»: التقليد.

٩. ج: من.

٨. ش: نسبه.

لا يتصف بالمطابقة و عدمها و لإدراك يتصف بهما؛ فلا يكون انفعلاً؛ و الشيخ في منطوق لشداء بعد ما بين أن نعلم لذاته غير معقول بالقياس إلى الغير قال: «بل من جهة نوجود الخاص كأن كيفية ما تكون هيئة في النفس^١ و صورة مجردة عن انمواد هي مطابقة لأمر من خارج.» 158/

> وكما أن الشمع يكون أجنياً عن الخاتم حتى إذا عانقه معانقة ضامة < أي جامعة قوية > «رحل عنه» أي فترق شمع عن نخاته حال كون ذلك شمع ملتبساً < بمعرفة و مشاكلة صورة > يعني أن الشمع يأخذ عن الخاتم حال المعانقة صورة و نقشاً مشابهاً لصورة الخاتم و نقشه؛ و لأولى أن يقال: معنى قوله «رحل عنه» بعد كون الشمع جنياً بالنسبة إلى الخاتم و زال عن الخاتم بسبب معرفة و مشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة.

> كذلك المدرك يكون أجنياً عن الصورة < وهو المدرك؛ إذ الصورة كما يطلق على العلم يضق على المعهود أيضاً؛ > فإذا اختلص عنه < أي سلب المدرك عن المدرك > صورته عقد معه المعرفة كالحصّ يأخذ من المحسوس صورةً يستوصفها الذكر < أي يطلب القوة المذكورة أن يجعل تلك^٢ الصورة و صفها قائماً بها > فيتتمل في

٣. ج: خرق؛ ش: خرق.

٤. ش: زحزح.

٥. ش: زحزح.

٦. ش: طازح.

٧. ج: ونقشه و.

٨. ش: ذلك.

١. ش: النفس.

٢. ج: متشابه.

٣. ش: أي.

الذكر < وهو الحافظة > وإن غابت عن المحسوس < بالذات و هو الحسّ؛ لأنّ الحسّ إنّما يحسّ ذاته من وجهه. قال الشيخ في الشفاء: «الحاسّ بالفعل مثل المحسوس بالفعل و الحاسّ بالقوّة مثل المحسوس بالقوّة و المحسوس بالحقيقة القريب^١ هو ما يتصوّر الحاسّ^٢ من صورة المحسوس؛ فيكون الحاسّ^٣ من وجهه يحسّ ذاته لا الجسم المحسوس؛ لأنّه^٤ المتصوّر بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها و أمّا الخارج فهو المتصوّر بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة؛ فهي تحسّ ذاتها.» انتهى.

[٤٠]. فصّ

< إدراك الحيوان^٥ إمّا في الظاهر > أي في القوّة الظاهرة؛ < و إمّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر > و^٦ هو الإبصار و السمع و الشمّ و الذوق و اللمس < بالحواسّ الخمس التي هي المشاعر > و يتمّ ذلك الإدراك بالحسّ المشترك، بل لا يتحقّق إلّا به.

< و الإدراك الباطن^٧ من الحيوان > و هو إدراك المعاني الجزئية و

٣. ج: الحساس.

٦. ش، ط: - و.

٢. ج: الحساس.

٥. س، ش: الحيواني.

١. ش: القريبة.

٤. ط: لأنّ.

٧. س: الناطق.

التخيّل الذي هو إدراك الشيء مكتنفاً باللواحق الماديّة بشرط عدم حضور المادّة <للوهم و خَوَلِه > أي مع خدمه.

فإن قيل: الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية - كما هو المشهور - و إدراك الصور من بين القوى^١ الباطنة مخصوص بالحسّ المشترك؛ لأنّ المدرك منها إثنان: أحدهما هو الوهم للمعاني و ثانيهما هو الحسّ المشترك للصورة - كما تقرّر عندهم - و لاشكّ أنّ التخيّل إدراك الصورة؛ فيكون للحسّ المشترك لاللوهم.

قلنا: إنّ التخيّل لا يصدر عن الحسّ المشترك؛ لأنّ شأن الحسّ المشترك المشرك المشاهدة و الإحساس الذي هو الإدراك^٢ الظاهري لاغيره كما نصّ عليه الشيخ عليه السلام^٣ عقيب هذا الكلام و صرح به الشيخ الرئيس أيضاً حيث قال: «إنّ الروح التي فيها الحسّ المشترك إنّما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها و بين المبصر^٤ محفوظة أو قريبة^٥ العهد؛ فإذا غاب المبصر^٦ انمحت الصورة عنها؛ و الصورة إذا كانت في الحسّ المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتّى إذا انطبع فيها صورة كاذبة في الوجود أحسّها كما يعرض

٣. س، ط. - رحمه الله.

٢. ط: الاحساس.

١. س: القوه.

٥. س: قريب.

٤. س: المصر؛ هامش «س»: المبصر.

٦. ط: الضوء.

للمرورين^١ « 59/ بل نقول - كما صرح به الشيخ أيضاً^٢ - إنَّ التخيل ناشٍ من القوة^٣ الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيّلة؛ لأنَّ الصورة المخترنة^٤ في الخيال متى شئت الواهمة إدراكها تنفذ إلى التجويف الأخير بأن^٥ تصير الدودة مفتوحة و يتّصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيّلة؛ فانطبعت^٦ الصور التي في الخيال في روح القوة الواهمة إلاَّ أنَّ ذلك لا يثبت فيها دائماً، بل مادام الطريق مفتوحاً و الروحان متلاقين و القوتان متقابلتين^٧؛ فإذا أعرضت^٨ القوة المتوهمة عنها بطلت^٩ عنها تلك الصورة و الوهم بتوسط القوة المتخيّلة يعرضها على النفس و عنده تقف تأدي^{١٠} الصور المحسوسة.

و أيضاً؛ لانسلّم أنَّ الوهم لا يدرك إلاَّ المعاني الجزئية؛ فإنَّ الإدراك الباطني و هو التخيل و إدراك المعاني كلّها^{١١} مستند إليه. أمّا المعاني فلاّنه ليس لما سواه من القوى الحسيّة مدخل في إدراكها بأن يدركها أولاً ثم^{١٢} يدركها الوهم و إن كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر؛ و

- | | |
|-------------------|---|
| ١. ط: الممرورين. | ٢. ج: - كما صرح به الشيخ أيضاً؛ س: - أيضاً. |
| ٣. س، ش: قوة. | ٤. ط: المتخيّلة. |
| ٥. ط: الاخيريان. | ٦. ج، ط: متقابلين. |
| ٧. ش: ما انطبعت. | ٨. ط: عرضت. |
| ٩. س، ش: يطلب. | ١٠. ط: بادي. |
| ١١. س، ش، ط: كله. | ١٢. ش: + ثم. |

أما التخيل فلائنه وإن كان لتلك القوى مدخل^١ في إدراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص من إدراكها^٢ وهو التخيل مخصوص بالوهم بخدمة^٣ القوة المتخيّلة إياه كما بيّنا؛ وأما حصر إدراك الوهم في المعاني - على ما هو المشهور - فباعتبار أن إدراك الوهم من غير توسط قوة إدراكية لا يكون إلا للمعاني لا أن^٤ إدراكه مطلقاً لا يكون إلا كذلك.

[٤١]. فصّ

<كلّ حسّ من الحواسّ الظاهرة^٥ يتأثر عن المحسوس مثل كفيته > يعني أنه يتأثر عن المحسوس الذي هو الأمر الخارجي بهيئة^٦ و صورة^٦ هي مثل^٧ هيئته و كفيته؛ وذلك^٨ إمّا بأن يتشبح بشبح هو هيئة^٩ و صورة لهيئة المحسوس البعيد و مثلها كما هو الظاهر في حسّ البصر؛ وإمّا بأن يحصل من المحسوس البعيد كيفية و حالة في الحسّ مثل كفيته و حالته الخارجية، كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة إذا لاقت البدن؛ إذ عند ملاقاتها إياه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة^{١٠}

٣. ط: يخدمه.

٢. ط: ادراكه.

١. ج: مدرك.

٦. س: صورته.

٥. س: الظاهر.

٤. س: للمعاني لان.

٩. ط: بهيئة.

٨. ج: + التاثر.

٧. ج: - مثل.

١٠. ش: - مثل الحرارة.

القائمة بها؛ و ظاهر الأمر في القوّة اللامسة ما ذكرنا؛^١ و يشبه أن يكون الحال في الحواسّ الثلاث الباقية أيضاً كذلك - على ما يدلّ عليه متن الكتاب - لكن^٢ يحتمل أن يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام و الهواء إذا وصل إليها أدركت كيفيته بمجرد الوصول من غير أن تحدث فيها كيفية.^٣

< فإن كان المحسوس > و هو الأمر الخارجي < قوياً^٤ > باعتبار كيفيته < خلف فيه صورته > أي جعل صورته خليفةً عنه باقيةً في الحسّ < و إن زال > نفسه عن المحاذاة أو غابت < كالْبَصْر إذا حذق الشمس تمثّل فيه شبحُ الشمس؛ فإذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً؛ > فإنّ مَنْ بالغ في النظر إلى الشمس يجد من نفسه بعد الإغماض عنها كأنه ينظر إليها و كذلك إذا بالغ في النظر إلى الخضرة الشديدة ثمّ غمض عينيه^٥ فإنّه يجد من نفسه هذه الحالة و إذا بالغ في النظر إليها ثمّ نظر إلى لون آخر لم ير ذلك خالصاً، بل مختلطاً بالخضرة.

١. ج: اما بان ينشبح بشبح له كفيه هو ظل الكيفيه المحسوسه و مثلها كما في حس البصر او بان يحصل من جنس الكيفيه المحسوسه فرد آخر في الحسّ مثل كيفيته و مرتبته في الشده و الضعف كالحرارة الناريه فان النار اذا لاقت البدن يفيض على البدن بمماسه النار فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القايمه بالنار في الشده و الضعف و ذلك في اللامسه ظاهر.

٢. ج: و.

٣. ج: و الهواء يصل اليها و بمجرد ذلك الوصول من غير ان يحدث فيها كفيه يدرك ذلك الكيفيه القايمه بذلك المحل على ما هي عليه في القوه و الضعف.

٥. ش، ط: عينه؛ هامش «ش»: عينيه.

٤. س: قوايا.

> و ربّما استولى على غريزة الحَدَقَة ما فسدّها^١ < أي جعلها بحيث لا يرى شيئاً ممّا^٢ يحاذيها من الأنوار^٣ مثلاً، لانغماسها في الانفعال عن تلك^٤ القويّ.

> وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت^٥ القويّ باشره < أي صاحبه > طنينٌ < وهو صوت في الأذن > بقيت^٦ مدّة^٧؛ وكذلك حكم الرائحة و الطعم؛ < فإنّهما إذا وردا^٨ على الشامّة و الذائقة و كانا قويّين بقي صورتها فيهما مدّة.

> وهذا في اللمس أظهر. < إذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوّة اللامسة أن تكون قويّة.

[٤٢]. فصّ

> البصر مرآةٌ يتشَبَّح فيها خيالُ المبصر < و ظلّه > مادام < المبصر يحاذيه > أي يقابل^٩ ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة. < فإذا زال > عن المحاذاة < ولم يكن قويّاً انسلخ > ذلك الخيال < عنها. > و تعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي و لذا لم يتحاش عن إيراد

١. ج: الحذفه فافسدّها؛ س، ط: الحدقة فافسدّها.
 ٢. س: بما.
 ٣. ط: الالوان.
 ٤. ج، س: ذلك.
 ٥. ش: الصوب.
 ٦. س: متعب؛ ش: صعب.
 ٧. ش: مره.
 ٨. س: اورد.
 ٩. ج: - يقابل.

المبصر في تعريفه^١؛ وقد يعرف البصر بأنها قوّة مرتسمة في ملتقا عصبين آتيتين^٢ من الدماغ مجوفتين^٣ يتقاربان حتى يتلاقيان و يتقاطعان^٤ تقاطعاً^٥ صليبياً يصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان إلى العينين؛ فذلك التجويف الذي هو في^٦ الملتقى محلّ القوّة الباصرة وهو المسمّى بمجمع النور يدرك صورة^٧ ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من^٨ أشباح أجسام ذوات الألوان و الأضواء تتأدّي تلك الصورة إلى التجويف ثم منه إلى الحسّ المشترك.

>السمع جَوْبَةٌ^٩ يتموّج فيها الهواء المنفلت^{١٠} عن متصاكين على شكله < يعني أنّ الهواء الحامل للصوت يتموّج فيها على كيفية الهواء المنفلت^{١١} عن متصاكين قارع و مقروع مقاوم له أو قالع كذلك؛ فإنّ القرع و القلع كلّ منهما يتموّج الهواء إلى أن ينفلت^{١٢} من المسافة التي سلكها القارع أو القالع إلى جنبها^{١٣} و يلزم^{١٤} منه انقيادُ الهواء المتباعد^{١٥} منه للتشكّل و التموّج الواقعين^{١٦} هناك؛ < فيسمع > و يدرك ما يتأدّي إليه بسبب تموّج الهواء.

- | | | |
|--|-----------------------------|------------------|
| ١. س: تعريف. | ٢. ش: آتيتين. | ٣. س: المجوفتين. |
| ٤. س: يتقاطعا. | ٥. ج: - تقاطعاً. | ٦. ج: - في. |
| ٧. س: صورته. | ٨. ج: عن. | ٩. ط: حوز. |
| ١٠. ش: المنقلت؛ ط: المنقلب. | ١١. ش: المنقلت؛ ط: المنقلب. | |
| ١٢. ش: ينقلت؛ ط: ينقلب؛ هامش «ط»: ينفلت. | ١٣. ج: جنبتيها؛ ش: جنبيتها. | |
| ١٤. ج: للزم. | ١٥. ط: المساعد. | ١٦. س: الواقعين. |

و تعريف البصر بالمرآة و السمع بالجوبة^١ لا يخلو عن رعاية
مجانسة.

<اللمس قوّة > مرتبة < في عضوٍ معتدلٍ > هو جميع أعصاب
جلد البدن و لحمه؛ و لمّا كان ذلك العضو الذي هو الآلة الطبيعية التي
يحسّ بها واسطة و الواسطة يجب أن تكون عادمة^٢ في ذاتها لكيفية
ما يؤدّيها ليقع الانفعال^٣ عنه؛ فيقع الإحساس به؛ إذ الانفعال لا يكون إلّا
عن جديد^٤؛ لأنّه لا يكون إلّا عند زوال شيء و حصول شيء؛ فيجب أن
يكون آلة اللمس أيضاً كذلك و كونها كذلك لا يخلو عن وجهين:
أحدهما: أنّه لاحظ^٥ لها من الكيفيات الملموسة أصلاً.

و ثانيهما: أنّها لها حظّ منها و لكن لم تبق تلك^٦ الكيفيات فيها على
صرافتها^٧، بل انكسرت صورتها^٨ حتى صارت قريبة من الاعتدال؛ و
لمّا لم يمكن أن يكون آلة اللمس على الوجه الأوّل - لأنّها مركّبة من
العناصر - فوجب أن يكون خلوّها عن الأطراف بسبب المزاج ليحسّ ما
يخرج عن القدر الذي لها؛ فلذلك قال: «في عضوٍ معتدلٍ.»
<يحسّ بما يحدث فيه > من الكيفية لا بما قام بالأمر الخارجي من

١. ط: بالجونة. ٢. س: عادته. ٣. س: الانتقال.
٤. ج: حدثه. ٥. س: حظه. ٦. س: ذلك.
٧. س: صرفها؛ ش: صرفها؛ هامش «ش»: صرفتها.
٨. ج، س، ط: صورتها.

الكيفية و تلك الكيفية الحادثة < من استحالة > البدن بها^١ و انتقاله إليها < بسبب ملاقٍ مؤثّر > فيها كالنار إن كانت الكيفية الحادثة فيه^٢ حرارة نارية؛ و المشهور أنّ إدراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكنّ الشيخ صرّح بأنّ تفرّق الاتّصال أيضاً من مدرّكات اللمس؛ فإنّه قال: كما أنّ الحيوان متكوّن بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو أيضاً متكوّن بالتركيب؛ و كذلك الصحّة و المرض؛ فإنّ منهما ما ينسب إلى المزاج و منهما^٣ ما ينسب إلى التركيب و الهيئة؛ و كما أنّ من فساد المزاج منه ما هو مُفسد كذلك من فساد^٤ التركيب منه ما هو مُهلك؛ و كما أنّ اللمس حسّ يبقى^٥ به ما يفسد المزاج كذلك هو حسّ يبقى^٦ به ما يفسد التركيب؛ فيدرك باللمس تفرّق الاتّصال و عرّف اللمس بأنّها قوّة مرتّبة في أعصاب جلد البدن كلّ و لحمه يدرك ما يماسّه و يؤثّر فيه بالمضادّة المحيلة للمزاج أو المحيلة^٧ لهيئة التركيب.

وإنّما رتّبت قوّة اللمس في جميع جلد^٨ البدن دون أن يختصّ بعضوٍ مخصوصٍ كما هو حال ساير القوَى؛ لأنّ ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن؛ فوجب أن يجعل جميع جلده^٩ حسّاساً ليحفظ^{١٠}

١. ج: لها. ٢. ط: الخارجيّة فيها. ٣. ج: منها.
 ٤. ط: - من فساد. ٥. ج: ينفي. ٦. ج: ينفي.
 ٧. ش: المخيله. ٨. ط: - جلد. ٩. س: جلد؛ ط: جلد البدن.
 ١٠. س: ليحيط.

عنها و لا يتأدّي إليه الفساد سريعاً وإن كانت^١ في جلد باطن الكفّ أقوى خصوصاً في جلد الأصابع وفي جلد أنملة السبّابة.

<و كذلك حال الشمّ و الذوق.> يعني أنّ الشمّ قوّة مودّعة في

الزائدتين النابتتين من مقدّم الدّمّاغ يحسّ بما يحدث فيها من الرائحة بسبب^٢ تلاقٍ مؤثّر هو وصول الهواء المتكيّف بالرائحة؛ و الذوق قوّة منبّثة في العصب المفروش على جرم اللسان يحسّ بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقٍ^٣ مؤثّر هو ذو^٤ الطعم و يتأدّي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية إلى الذائقة إمّا بأن تتكيّف^٥ هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة؛ فيفوز وحدها؛ فيكون المحسوس كيفيتها و إمّا بأن تخالطها^٦ أجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يفوز هذه الرطوبة معها في جرم اللسان إلى الذائقة؛ فالمحسوس حينئذٍ هو كيفية ذي الطعم.

[٤٣]. فصّ

<إنّ وراء المشاعر الظاهرة شركاء> للنفس الناطقة <و حبال لا صطياد ما يقتضيه الحسّ من الصورة> أي لا صطياد ما يحصل في الحسّ إمّا بالذات كالصور أو بالتبع كالمعاني؛ فإنّ حصولها فيه حصول

٣. ج: ملاق.

٦. ط: يختلطها.

٢. ش: بحسب.

٥. ش: ينكشف.

١. ط: كان.

٤. ط: ذوق.

موضوعاتها فيه؛ وذلك إمّا بإدراك الصور^١ أو بإدراك المعاني أو بحفظهما^٢ أو بالتصرّف فيهما^٣؛ ولا شكّ أنّا نجد من أنفسنا هذه الأمور؛ فيجب أن يكون لها مبدأ ولا يمكن أن يكون مبدؤها النفس الناطقة الإنسانية، لاستحالة انطباع المادّيات فيها؛ فيجب أن تكون لكلّ فعل من هذه الأفعال قوّة جسمانية هي مبدأ له؛ إذ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد؛ فتكون القوَى الباطنة خمساً.

واعترض عليه بأنّه يجوز أن تكون^٤ قوّة واحدة أو قوتين مثلاً لها^٥ اعتبارات مختلفة و جهات بحسبها تصدر عنها تلك الأفعال؛ فلا تكون خمساً.

ويمكن أن يجاب عنه بأن ليس المراد من قولهم: «إنّ القوَى الباطنة خمس» أنّها أمور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر، بل أعمّ من أن تكون متغايرة بالذات أو بالاعتبار لكن تعيين محالّها يدلّ على أنّها متغايرة بالذات.

<و من ذلك قوّة تسمّى مُصوِّرة > و يسمّى خيالاً و متخيّلة أيضاً؛
<وقد رتبت^٦ في مقدّم الدماغ > في تجويفه الأخير. قالوا^٧: إنّ للدماغ بطوناً ثلاثة أعظمها البطن الأوّل ثمّ الثالث؛ و أمّا الثاني فهو كمنفذٍ من

١. س: - الصور. ٢. ج، ش: بحفظها؛ هامش «ش»: بحفظهما.

٣. ش: فيها؛ هامش «ش»: فيهما. ٤. ش، ط: + له.

٥. ج: لهما. ٦. ط: رتب. ٧. س: قالو.

البطن المقدم إلى البطن المؤخر على شكل الدودة و مقدم البطن الأول محلّ الحسّ المشترك و مؤخره محلّ الخيال؛ والقوّة المتخيّلة في مقدّم^١ الدودة^٢؛ والواهمة^٣ في مؤخرها؛ والحافطة في مقدّم البطن الأخير^٤ و ليس في مؤخره شيء من هذه القوي؛ إذ لا حارس^٥ هناك من الحواسّ؛ فيكثر مصادماته^٦ المؤدّية إلى الاختلال؛ والدليل على اختصاص^٧ هذه القويّ بذلك المحال^٨ أنّه إذا وقع آفة^٩ لواحد^{١٠} منها اختلّ فعل القوّة المنسوبة إليها.

<و> القوّة المصوّرة <هي التي تستثبت صور المحسوسات < أي تحفظها > بعد زوالها عن مسامته الحواسّ < كما في القوّة الباصرة > أو ملاقاتها < كما في ساير الحواسّ؛ > فتزول عن الحسّ و تبقى فيها < و المشاهدة الباطنة تدلّ على وجودها؛ فإنّا إذا راجعنا^{١١} إلى^{١٢} وجداننا علمنا أنّ^{١٣} بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحسّاسة يمكن لنا أن نطالع تلك الصور^{١٤}؛ فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوّة من القويّ الجسمانية لم يمكن مطابقتها^{١٥} و تخيلها لنا^{١٦}.

١. ش: مقدمة؛ هامش «ش»: مقدم.
 ٢. ج: الدود.
 ٣. س، ش، ط: الوهم.
 ٤. ش: الآخر؛ هامش «ش»: الأخير.
 ٥. س: حادث.
 ٦. س: مصادمابه.
 ٧. س: اختصاص.
 ٨. س، ش، ط: المحل.
 ٩. ش: آلة.
 ١٠. س، ط: بواحد.
 ١١. ط: رجعنا.
 ١٢. ش: - إلى.
 ١٣. ج، س: انا.
 ١٤. ش، ط: الصورة.
 ١٥. س، ش، ط: مطالعتها.
 ١٦. س، ط: لها.

وإنما لم يتعرّض هيهنا للحسّ المشترك مع أنّ المناسب تقديمه على المصوّرة كما لا يخفى؛ لأنّ إدراك الحسّ المشترك بعينه هو إدراك المشاعر الظاهرة؛ فكأنّه ذكر في القوي الظاهرة وبعده القوّة المصوّرة؛ فابتدأ بها؛ وأيضاً القوّة المصوّرة في حكم القوي الظاهرة من^١ حيث إنّ الوارد منها^٢ على الحسّ المشترك كالوارد من القوي الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجيء؛ فذكرها مرتبطاً بالقوي الظاهرة و عقبها بالوهم؛ لأنّ لها^٣ استيلاء وسلطنة على باقي^٤ القوي، كما سبق.

<و> من القوي الباطنة <قوّة تسمّى وهماً؛ وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ > من المعاني الجزئية سواء لم يمكن أن تكون محسوسة^٥ أو أمكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم.

أمّا التي لا يمكن أن تكون محسوسة فمثل العداوة والردائة المنافرة التي يدركها^٦ الشاة في صورة الذئب و الموافقة التي يدركها من صاحبها؛ وبالجملة المعنى الذي يفرّها^٧ عن الذئب و المعنى الذي يؤنسها بصاحبها^٨؛ وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية و لا يمكن أن يدركها الحسّ؛ لأنّ مدرّكاته^٩ لا تكون إلاّ صورة موجودة في الخارج و

٢. ش: ههنا؛ هامش «ش»: منها.

١. س: + ان.

٥. ش: محسوس.

٤. س: ما في.

٣. ج، س: له.

٨. ج: لصاحبها.

٧. ج، ط: نفرها.

٦. س: يدركها.

٩. ط، هامش «ش»: مدرّكاتها.

هي ليس كذلك؛ فإذن لابدّ من قوّة أُخرى هي الوهم؛ وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: <مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسّة الشاة؛ فتشبّحت^١ عداوتُهُ و رداثته^٢ فيه إذ^٣ كانت الحاسّة^٤ لاتدرك ذلك.>

و أمّا التي يمكن^٥ أن تكون محسوسة لكنّها غير محسوسة حال الحكم كما إذا رأينا أصغر^٦ فنحكم بأنّه حلو و ليست هذه الحلاوة ممّا^٧ يدرك بالحسّ في هذا الوقت، بل بقوّة أُخرى هي المسمّاة بالوهم.

<و> منها <قوّة تسمّى حافظة> لصيانتها ما فيها و متذكّرة لسرعة^٨ استعدادها لاستثبات الصور، و الصور^٩ فيها^{١٠} مستفيدة إيّاها إذا فقدت؛ و ذلك إذا قيل الوهم بقوّته المتخيّلة؛^{١١} فجعل يستعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال؛ فإذا عرض له الصورة التي يدرك بها^{١٢} المعنى الذي بطل لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج؛ و استثبته^{١٣} القوّة الحافظة في نفسها كما كانت؛ <و هي خزانة^{١٤} ما يدركه الوهم> من المعاني و حافظة لها، <كما أنّ

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------|-----------------------|
| ١. ط: فشبحت. | ٢. س: رادته. | ٣. س، ش، ط: اذا. |
| ٤. ج: الحساسه. | ٥. س، ش، ط: أمكن. | ٦. ج، اصفر؛ ط: السكر. |
| ٧. ش: فما. | ٨. ط: سرعة. | ٩. ط: التصور. |
| ١٠. ج: بها. | ١١. ش، ط: بقوّة متخيّلة. | ١٢. ش: منها. |
| ١٣. ج: + التصور؛ ط: فاستثبته. | ١٤. ط: خزنة. | |

المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ < من الصورة وحافظة لها؛
والحكمة في وجود القوّة الحافظة أنّها لو لم يتحقّق لاختلّ نظام العالم؛
فإنّا إذا أبصرنا مثلاً شيئاً ثابتاً^١؛ فلو لم نعرف^٢ أنّه هو المبصر أو لا لما
حصل التمييز بين النافع والضارّ و الصديق و العدو؛ فلم نعلم كيفية
السلوك معه من الاجتناب و الاجتذاب.

< و > منها < قوّة تسمّى مفكّرة؛ و هي التي يتسلّط على الودائع
في خزانتي المصوّرة و الحافظة؛ فتخلط^٣ بعضها ببعض^٤ > يعني
أنّها^٥ قد تركّب الصورة بالصورة كما في قولك: «صاحب هذا اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص» و قد تركّب المعنى بالمعنى كما
في قولك: «ما له هذه العداوة له هذه النفرة» و قد تركّب الصورة بالمعنى
كما في قولك: «صاحب هذه الصداقة له هذا اللون»^٦ > و تفصل
بعضها عن بعض^٧ < أمّا تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك:
«هذا اللون ليس هذا الطعم»^٨ و أمّا تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو
قولك: «العداوة^٩ ليست هي الصداقة» و أمّا تفصيل الصورة عن المعنى

١. ط: ثانياً.

٢. ش: لم يعرف.

٣. ج: فيختلط.

٤. ج: + و تفصل بعضها عن بعض.

٥. ج: كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم.

٥. ج: انه.

٧. ج: - و تفصل بعضها عن بعض؛ س، ش، ط: البعض.

٨. ج: - أمّا تفصيل... الطعم.

٩. ط: لعداوة.

ففي مثل قولك مثلاً: «هذا الطعم ليس هذه الصداقة» وقد يقال: تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل إنسان ذي جناحين و تفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل إنسان بلا رأس و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقةٍ جزئيةٍ لزيدٍ و تفصيله عنها كما في سلب صداقةٍ جزئيةٍ عنه؛ و على هذا القياس.

و الأشبه أن يقال: إنَّ كلَّ فردٍ من جنس التركيب و التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوعٍ دون نوعٍ و بفردٍ دون فردٍ.

> وإنما تسمى^٢ مفكراً إذا استعملها روح الإنسان و العقل < بأن تكون معينة للعقل على التركيب و التفصيل الذي في العقليات الصرفة؛ > فإن استعملها^٣ الوهم سميت متخيلاً < بأن يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات^٤ و يتمّ بذلك التصرف إدراكه لها.

[٤٤]. فصّ

> الحسّ < الظاهر > لا يدرك صرف المعنى < وهو المجرد عن الغواشي^٥ الغريبة و اللواحق المادية، > بل < الحسّ يدرك المعنى^٦

٣. س: استعمالها.

٢. ط: سمي.

١. ج، س، ش: - هذه.

٦. ش: المعاني.

٥. س: الغواش.

٤. ط: المتحركات.

<خلطاً> أي^١ مختلطاً بتلك اللواحق <ولا يستثبته> أي الحس لا يحفظ ذلك المعنى <بعد زوال المحسوس> عن المحاذاة و^٢ الملاقاة، بل انسلخ عنها إذا لم يكن قوياً.

أمّا أنّ الحس لا يدرك المعاني المجردة^٣ بل المخلوطة فنّبّه عليه بقوله: <فإنّ الحس لا يدرك زيداً من حيث هو^٤ صِرف إنسان> أي من حيث هو إنسان محض خالص عن الزوائد والعوارض وإلا لم يدرك زيداً وليس كذلك <بل أدرك إنساناً^٥ له زيادة أحوال من كمّ وكيف وأين و وضع وغير ذلك> من المعاني والاعتبارات؛ وجميع هذه الأحوال أمور غريبة عن طبيعة الإنسان عارضة لها <ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية^٦ لشارك^٧ فيها الناس كلّهم> لأنّهم مشتركون في الحقيقة الإنسانية والمفروض أنّها داخلة فيها؛ فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك، كما لا يخفى.

و ظاهر هذا البيان إنّما يجري في حسّ البصر و مدركاته دون ماعداه من الحواسّ.

ويمكن أن يقال: إنّ مدركات^٨ تلك الحواسّ لا يمكن إلاّ أن تكون جزئية متعلّقة بموادّ مخصوصة؛ و جزئيتها و تعلّقها بتلك الموادّ لا يكون

٣. س: المعنى المجرد.

٢. ج: او.

١. س، ش: - أي.

٤. ط: إنّه.

٥. ط: إنسان.

٦. ج: يشارك.

٨. س: مدكات.

إلا من جانب المادة^١؛ فإدراكها لا يكون إلا للمعاني المختلطة باللواحق المادية.

و أمّا أن الحسّ لا يحفظ المعنى فنّبه عليه بقوله: > والحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس؛ < لأنّه لا ينزع الصورة^٢ عن المادة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادة على نسبة مخصوصة في أن تكون الصورة موجودة لها؛ > فلا يُدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة < التي هي الأحوال المذكورة.

[٤٥]. فصّ

> الوهم و الحسّ الباطن لا يدرك المعنى صِرفاً، بل خلطاً ولكنّه يستثبته < أي يحفظه^٣ بالقوّة الحافظة إن كان المدرك هو المعنى؛ و بالقوّة المصوّرة إن كان المدرك هو الصورة.

فإن قيل: فعلى هذا يكون الحسّ الظاهر أيضاً مستثبتاً لما أدركه؛ لأنّ الخيال يضبط ما يدركه من الصورة؛ و قد سبق^٤ أن الحسّ لا يستثبت الصورة.

قلنا: الحسّ الباطن إذا أدرك شيئاً^٥ و غاب عنه و صار مخزوناً عند^٦

١. ج: المواد.

٢. ج: - الصورة.

٣. ج: يحفظ.

٤. ط: ثبت.

٥. ج: شيا.

٦. ط: عنه.

حافظته؛ فإذا رجع إلى^١ هذا الشيء حصل له^٢ نحو من الإدراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحسّ الظاهر؛ فإنه إذا أدرك شيئاً^٣ وغاب عنه لا يمكنه أن يدرك هذا الشيء إدراكاً حال الغيبوبة، كما كان له قبلها؛ فلا تكون للحسّ الظاهر قوّة حافظة، بل الحسّ الباطن يحفظ^٤ ما أدركه <بعد زوال المحسوس>. <أمّا أن الوهم يدرك المعنى المخلوط فلأنه ينال المعاني التي هي مادّية و المعاني التي هي غير مادّية وإن عرض لها أن يكون في مادّة مثل الخير و الشرّ و الموافق و المخالف و ما أشبه ذلك؛ فإنّها أمور غير مادّية؛ لأنّها لو كانت مادّية^٥ لما يعقل^٦ خير و شرّ و موافق و مخالف إلّا عارضاً لمادّة و قد يعقل^٧ ذلك بل يوجد؛ فالوهم قد يدرك أموراً غير مادّية و قد يدرك أموراً مادّية و مع ذلك لا يجرّدها عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئية و بحسب مادّة مادّة^٨ و متعلّقة بصور^٩ محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلاً لم يتصوّر إدراك عداوته للشاة مكفوفة^{١٠} بلواحق المادّة و بمشاركة الخيال^{١١} فيها و يكون ذلك المعنى^{١٢}

١. ط: ان.

٢. ط: لو.

٣. ج: شيا.

٤. ط: يحفظه؛ هامش «ط»: يحفظ.

٥. س: - لأنها لو كانت مادّية.

٦. ج: حصل؛ ش: يفعل.

٧. ش: يفعل.

٨. ش: - مادّة.

٩. ج: بصورة.

١٠. ج: مكفوفه.

١١. ش: الحال.

١٢. س: - المعنى.

محفوظاً^١ وإن زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه.
وَأَمَّا الْحَسَّ الْبَاطِنَ فَلِأَنَّهُ يَدْرِكُ الصُّورَ وَيَبْرِّئُهَا عَنِ الْمَادَّةِ تَبْرِئَةً
أَشَدَّ مِنْ تَبْرِئَةِ الْحَسِّ الظَّاهِرِ^٢؛ لِأَنَّهُ يَأْخُذُهَا عَنِ الْمَادَّةِ بِحَيْثُ لَا يَحْتَاجُ
فِي وُجُودِهَا فِيهِ إِلَى وُجُودِ مَادَّتِهَا؛ لِأَنَّ الْمَادَّةَ وَإِنْ غَابَتْ أَوْ بَطَلَتْ؛ فَإِنَّ
الصُّورَةَ تَكُونُ ثَابِتَةً الْوُجُودَ فِي الْخِيَالِ فَقَدْ جَرَّدَهَا عَنِ الْمَادَّةِ تَجْرِيداً
تَاماً وَلَكِنْ لَمْ يَجْرُدْهَا عَنِ الْوَاحِقِ الْمَادَّةِ^٣؛ لِأَنَّ الصُّورَ^٤ الْمُتَخَيَّلَةَ عَلَى
حَسَبِ الصُّورِ الْمُحْسُوسَةِ^٥ وَعَلَى تَقْدِيرٍ مَّا وَتَكْيِيفٍ^٦ مَّا وَوَضْعٍ مَّا؛ فَإِنَّ
الْإِنْسَانَ الْمُتَخَيَّلَ كوَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ؛ وَإِلَى مَا ذَكَرَ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: <فَإِنَّ
الْوَهْمَ وَالتَّخَيَّلَ أَيْضاً> يَعْنِي الْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا التَّخَيَّلُ الَّذِي هُوَ الْإِدْرَاكُ
الْبَاطِنِي وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى تَعْيِينِهِمَا^٧؛ <لَا يُحْضِرَانِ فِي الْبَاطِنِ صُورَةً^٨
إِنْسَانِيَةً صِرْفَةً، بَلْ عَلَى نَحْوِ^٩ مَا يَحْسَسُ مِنْ خَارِجٍ. > هَذَا الْكَلَامُ عَلَى
سَبِيلِ التَّمْثِيلِ؛ وَالمَقْصُودُ أَنَّهُمَا لَا يَدْرِكَانِ الْأُمُورَ الْمَجْرُودَةَ عَنِ الْوَاحِقِ
الْغَرِيبَةِ؛ فَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ جَسَماً فَصُورَتُهُ <مَخْلُوطَةً بِزَوَائِدٍ وَغَوَاشٍ
مِنْ كَمٍّ وَكَيْفٍ وَأَيْنٍ وَوَضْعٍ> وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ كَالْأَعْرَاضِ فَصُورَتُهُ
مُحْفُوفَةٌ بِغَوَاشٍ أُخْرَ غَيْرِ مَا ذَكَرَ، كَمَا سَبَقَ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ.

<فَإِذَا حَاولَ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِيهِ الْإِنْسَانِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ إِنْسَانِيَّةُ

١. س: المحفوظا.

٢. س: الباطن.

٣. س: الماد.

٤. س: الصورة.

٥. ش: المحوسة.

٦. ج: تكييف؛ س: تكشف.

٧. ش: تعينها؛ ط: نفيهما.

٨. س: سوره.

٩. ط: محو.

بلازيادةٍ أُخرى لم يمكنه ذلك؛ < لأنَّ حصول الإنسانية المحضة فيه إنّما يمكن إذا أمكنه أن يجردّها تجريداً تامّاً عن المادّة و علائقها؛ وهي لا تتجرّد عنده عنهما، > بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ وإن فارق المحسوس. <

ظاهر هذا الكلام أنّ الوهم يدرك الصور أيضاً وقد سبق أنّ الوهم هو القوّة التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ؛ فنقول: إنّ للواهمة^١ نوع اختصاصٍ بمحلّ مخصوص و آلة معيّنة^٢ هو مؤخر التجويف الأوسط بها تدرك المعاني فقط؛ و ما سبق بناء عليه و عموم تعلق الوهم^٣ بجميع المحال و الآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة^٤ صوراً كانت أو معاني.

قال الشيخ الرئيس: «الوهم سلطان القوى الجسمانية و الدّماغ كالألة^٥ له^٦، كما أنّ العقل سلطان القوى الروحانية» يعني أنّ مبدأ جميع الأفعال^٧ الباطنة^٨ هو الوهم و لذلك جعل رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية، كما أنّ مبدأ جميع الأفعال مطلقاً هو الروح الإنساني.

١. ج: للواهم. ٢. ش: معين؛ هامش «ش»: معينه.
٣. ج: - الوهم. ٤. ج، ش: باطنه.
٥. ج، ش: كله آلة. ٦. ط: + الظاهرة و.
٧. ج: - له. ٨. هامش «ش»: الباطنيه.

[٤٦]. فصّ

>الروح الإنسانية^١ هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه و حقيقته منقوضاً^٢ عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه الكثرة؛ < و ذلك لأننا لانشكّ في أنّا نتصوّر المعقولات الصّرفة المجرّدة عن اللواحق الماديّة من الكمّ و الكيف و غيرهما؛ و تلك^٣ المعقولات حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن أن تقع إليها إشارة حسّية أو تحييز أو^٤ انقسام أو نحو ذلك ممّا هو من لوازم المادّة؛ فاستحال حصولها في جسم أو جسماني؛ فتعيّن أن يكون في مجرد هو الروح^٥ الإنساني؛ فيكون متمكّناً من إدراك المعنى مجرداً عن اللواحق الماديّة.

و أيضاً نقول: إنّ المهيّات التي تصلح لأن يقال على كثيرين معلومة لنا قطعاً و القوّة المدركة لها إمّا العقل أو القوّة الجسمانية^٦ اتّفاقاً؛ فإذا لم يصلح إدراكها للقوى الجسمانية كما ذكر؛ فتعيّن أن يكون إدراكها للعقل < و ذلك > الإدراك < بقوّة لها تسمّى العقل النظري > و هي حالة للعقل بها تستفيد العلوم من المبادئ العالية.

> و هذه الروح كمرآة و هذا العقل النظري كصقالتها^٧؛ و هذه

١. ش، ط: الانساني. ٢. س، ط: متعرّضا. ٣. ج، ش، ط: غيرهما فتلك.

٤. ش: و. ٥. ط: لروح.

٦. ط: + و القوّة الجسمانية لاتدركها. ٧. س، ش: كصقالها.

المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة > وذلك بشرطين:

أحدهما: أن^١ تكون باقية على صقالتها وإليه أشار بقوله: >إذا لم تفسد صقالتها^٢ بطبع^٣. <

وثانيهما^٤: أن^٥ لا يكون هناك حجاب ولامانع يمنع الارتسام و أشار إليه بقوله: >ولم يعرض بجهة < أي في جهة من محاذيات >صقالتها^٦ عن < التوجّه إلى >الجانب الأعلى < مانع هو >شغل^٧ بما تحتها من الشهوة و الغضب و الحسّ و التخيل^٨ < فقوله: >>عن الجانب الأعلى<< متعلق بقوله: >>شغل<<.

>فإذا أعرضت^٩ عن هذه و توجّهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى < وهو عالم المجرّدات ذاتاً و فعلاً > و اتّصلت باللذّة العليا < هي تصوّرات حقائقها و التصديقات اليقينية القطعية^{١٠} بأحوالها؛ إذ المانع عن وجدانها^{١١} تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق الرديّة و العوائق البدنيّة؛ فإذا انفصلت عنها اتّصلت بها؛ لأنّ^{١٢} جوهر النفس و حقيقتها من عالم الملكوت و كونها في هذا العالم و

١. س، ش: انها.

٢. س، ش: صقالها.

٣. ط: لطبع.

٤. ط: ثانيها.

٥. س: انها.

٦. ش: صقالها.

٧. ط: البخل.

٨. س: عرضت.

٩. س: قطعيه.

١٠. س: لا.

١١. ج: وجدان.

ربطها بالبدن^١ العارض^٢ هو استكمالها به؛ فإذا ارتفع المانع^٣ يفيض عليها ما يناسب و يليق استعدادها الخاص من الكمالات؛ إذ لا بخل و لاحجاب هناك.

[٤٧]. فصّ

لما بين أحوال النفوس الناطقة الإنسانية مطلقاً على سبيل العموم أراد أن يبين أحوال بعض أصنافها فقال: <الروح القدسية لا يشغلها > في أكثر الأوقات <جهةً تحته^٤> وهي التعلق بالسفليات و ملائمت^٥ الحواس <عن جهةٍ فوقه > وهي الارتباط بالعلويات و المعقولات^٦ الصّرفة؛ و ذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات الأوقات و الأحوال. و يحتمل أن يقال: إنّه لا يشغلها مطلقاً في وقت من الأوقات، بل هي في جميع الأوقات^٧ بحيث يحاذيها و يقابلها الجهتان و لا يحتجب بواحد^٨ منهما^٩ عن الأخرى؛ و ذلك لفرط قوّتها و تناهيها^{١٠} في الصقالة و الصفاء^{١١}، كما أنّا^{١٢} نسمع و نرى في حالة واحدة و لا يكون السمع مانعاً

١. ج: - بالبدن. ٢. ط: يعارض. ٣. س: الموانع.
 ٤. ج: بجهة. ٥. ج: ملاقات. ٦. س: المعقوات.
 ٧. ط: + و الأحوال و يحتمل أن يقال إنّه ٨. س: بواحد.
 ٩. ط: منها. ١٠. ط: - و تناهيها. ١١. س: الصفات.
 ١٢. س: ان.

لنا^١ عن الرؤية و لا الرؤية تمنعنا عنه بالكلية.

<و أنه لا يستغرق^٢ الحس الظاهر حسها الباطن؛ > فإن شأن أكثر^٣ النفوس الإنسانية إذا اشتغلت^٤ بالأمر الخارجية^٥ باستعمال الحواس الظاهرة فيها أنها تغفل^٦ عن استعمال القوى^٧ الباطنة؛ فإنها إذا كانت تامّة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجية^٨ لا تقدر على استعمال قواها الباطنة^٩ بخلاف النفوس القدسية؛ فإنها لقوتها لا يمنع أعمال بعض قواها عن أعمال الأخرى.

<و أنه > قد يتعدى تأثيرها < أي قد يتجاوز تأثير^{١٠} النفوس القويّة بخصوصيتها^{١١} > عن بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه < و تكون تلك النفوس كأنها مدبرة لجميع تلك^{١٢} الأجسام و ما فيه؛^{١٣} و كما يؤثر في بدنها كذلك يؤثر أيضاً في تلك^{١٤} الأجسام كما أشرنا إليه سالفاً^{١٥}.

<و يقبل المعقولات من الروح الملكيّة > فإنها تستفيض العلوم كلّها من الفيّاض بلا واسطة فكر و نظر سواء تمثل لها الملك أو لم يتمثل و

١. ج: - لنا.	٢. ش: لا يستعرف.	٣. س: الكثر.
٤. س: اذا استعمله.	٥. ش: الخارجة.	٦. ش: يعقل.
٧. ط: الحواس.	٨. س: الخارجة.	٩. ش: الباطنيه.
١٠. س: تأثيرها.	١١. س: تأثيرها.	١٢. س، ش: ذلك.
١٣. ط: - و ما فيه.	١٤. س: - تلك.	١٥. ج، ط: سابقا.

<بلا تعليم من الناس. > فإنه لما كملت صقالتها ينعكس عليها ما في المبادئ العالية من العلوم والإدراكات بلامدخلية^١ واحد من الناس.

[٤٨]. فص

<الأرواح العامية^٢ الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر؛ > لأنّ الروح الإنسانية المتعلقة بيدٍ واحدٍ واحدة و أنّ تلك القوى كلّها خوادم لتلك النفس الواحدة و أنّ اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرّفها عن استعمال الآخر؛ فإذا اشتغلت^٣ بالباطن غابت عن الأمور الخارجية المحسوسة؛ فلا يستثبت حقّها من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر، كما أشار إليه بقوله: <وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن؛ و إذا ركنت^٤ > من بين الحسّ الظاهر <إلى مشعرٍ > هو حسّ^٥ آخر منه ركوناً^٦ تاماً <غابت عن الآخر > المركون عنه وضعف أعمالها إيّاه.

<وإذا جنحت^٧ من > الحسّ <الباطن إلى قوّة > منه <غابت عن > قوّة <أخرى؛ فلذلك^٨ > أي فلاجل عدم اقتدار الأرواح الضعيفة

١. ش: بلايدخله. ٢. س: العامه.

٣. ش: اشتلغت؛ هامش «ش»: اشتلغت. ٤. ش: ركبت.

٥. ط: جنس. ٦. ش: ركوبا.

٧. ج: احتجب؛ س، ط: احتجبت؛ هامش «ش»: اجنحت. ٨. س: فكذلك.

على مراعاة الجهتين و استعمال القوتين <البصرُ> أي إدراك القوة الباصرة <يختلّ^١> أي ينقض^٢ <بالسمع> بأعمالها القوة السامعة.
 <والخوفُ يشغل عن الشهوة> يعني أن الخوف يمنع النفس عن الالتفات إلى مقتضى القوة الشهوانية و ارتكاب ما يقتضيه <و> كذلك <الشهوةُ يشغل عن الغضب؛ و الفكرُ> الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام^٣ ما ليس بمعلوم <يصدّ^٤ عن الذكر> الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه؛ و يمكن أن يراد بالذكر^٥ الذكر اللساني.

<و> كذلك <التذكّر يصرف> النفس^٦ <عن التفكّر؛ و الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن.> ليس هذا ما تقدّم بعينه؛ لأنّ ما تقدّم هو أنّه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق؛ و هذا أعمّ، كما لا يخفى.

[٤٩]. فصّ

<في الحدّ^٧ المشترك> و هو التجويف الأوّل من البطن الأوّل من

٣. ط: لاستعمال.

٢. ط: يبغض.

١. ش: يخبل.

٥. س: باكذر.

٤. ش: بصد.

٧. ش: حد.

٦. ش: النصر؛ هامش «ش»: النفس.

البطون^١ الثلاثة للدماغ؛ و اشتراكه^٢ < بين الباطن و الظاهر > إمّا لأنّه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر و ينتهي إليه الإحساس، كما أنّه هو مورد الصور^٣ الواردة عليه من الداخل^٤ الذي هو الباطن و إمّا لأنّه^٥ مُنبت لبعض أعصاب الحواسّ الظاهرة، كما أنّه محلّ للحسّ المشترك الذي هو القوّة الباطنة؛ و في بعض النسخ «الحسّ المشترك بين الباطن و الظاهر» و هو ظاهر.

< قوّة هي مجمع تأدية الحواسّ > أي مجمع الصور المتأدية من طرق الحواسّ؛ فإنّ الروح المصبوب في الدماغ كرأس عينٍ ينشعب منه خمسة أنهار و هي أعصاب الحواسّ الخمسة؛ و الماء الجاري فيها هو الروح الحساس؛ و إذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها إلى الأرواح المصبوبة في مبادئ تلك الأعصاب - أعني الدماغ و النخاع^٦ - و اتّصلت بالروح المصبوب في البطن المقدّم الذي هو آلة الحسّ المشترك و الخيال؛ فيدركها.

< و عندها^٧ بالحقيقة الإحساس^٨؛ > لأنّ النائم و كذا جماعة من المرضى^٩ و غيرهم يدركون عند تعطلّ حواسّهم بالنوم أو بغلبة المرض

١. س: بطون. ٢. س: اشتراكه؛ ش: اشتراك. ٣. ط: لصور.

٤. س: الداخلة. ٥. ط: انه. ٦. ش: البخاع.

٧. ش: يمتدها. ٨. ش: الاحسك؛ هامش «ش»: الاحساس.

٩. ش: يمتدها.

أو بغير^١ ذلك صوراً لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم؛ ولما كان إدراكها كإدراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على أن الإحساس إنما هو بالحس المشترك.

و يرد عليه أنه يجوز أن يكون تعطل الحس الظاهر مثلاً شرطاً لإدراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة؛ فإذا لم يتعطل أو لم يعرض لها عارضة أدرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلة الحس المشترك.

و يمكن أن يدفع هذا بأن المؤيدين بالقوة^٢ القدسية عند اليقظة^٣ و سلامة أبدانهم عن الآفة و المرض يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم؛ فلا يكون تعطل^٤ الحواس و عدم الآفة شرطاً لإدراك الحس المشترك.

< و عندها ترتسم صور آلة تتحرك بالعجلة > كالشعلة الجوّالة و قطرة المطر؛ < فتبقي الصور^٥ المحفوظة^٦ فيها و إن زالت > عن المحاذاة < حتى تحس^٧ كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن تكون كذلك. >

٣. س: نقطه.

٢. س: بالقو.

١. س: غير.

٦. ج: محفوظه.

٥. ج، س، ش: الصورة.

٤. ط: تعطيل.

٧. ط: يحسن.

هذا هو الخاصّة الثالثة للحسّ المشترك؛ و تقريرها أنّ الموجود في الخارج كنقطةٍ إذا تحرّكت^١ بالعجلة فيراها كخطٍّ مستقيمٍ أو مستديرٍ؛ و رؤية^٢ النقطة كالخطّ^٣ لاشكّ أنّها لا تتّصل ارتسامها^٤ في الحسّ^٥ بأن تكون صورتها مرتسمة في ذلك الحسّ حالة وقوعها في حدّ من حدود المسافة ثمّ يزول عن ذلك الحدّ و وقع في حدّ آخر قبل أن ينمحي صورتها^٦ عن ذلك الحسّ؛ فإدراكها^٧ كائنة في الحدّ الذي كان فيه و كائنة في الحدّ الذي صار إليه؛ فاتّصلت صورتها كائنة^٨ في هذا الحدّ بصورتها كائنة في حدّ آخر؛ فيراها امتداداً مستقيماً أو مستديراً؛ و اتّصال تلك الارتسامات ليس في حسّ البصر؛ لأنّ كلّ ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حدّ من حدود^٩ المسافة حتّى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام؛ فلا اتّصال^{١٠} للارتسام في البصر؛ فتعيّن أن يكون في قوّة أخرى و هي الحسّ المشترك.

و فيه نظر؛ إذ لانسلم أنّ ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حدّ من حدود المسافة حتّى إذا زالت عنها زال الارتسام، لجواز أن تكون النقطة زائلة عن المقابلة و لا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في

٣. س: كاكخطه.

٢. س: ريه.

١. س: تحركه.

٦. س: صورها.

٥. ش، ط: حس.

٤. ج: ارتسام.

٩. س: حدو.

٨. ش، ط: كانت.

٧. ج: فادركها.

١٠. س: فلاتصال.

الحسّ المشترك بعينه؛ و^١ لا بدّ لإبطال هذا من دليل و الحسّ المشترك قوّة إذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة >إلا أنّ ذلك لا يطول^٢ ثباته فيها؛ < فمادام^٣ مبدأ ذلك الانطباع متحقّقاً و هو كون النقطة متحرّكة^٤ مثلاً كانت^٥ تلك الصورة ثابتة فيها؛ فإذا انتفى^٦ ذلك المبدأ انتفى ثبوته^٧ فيها كما هو حال ساير المشاهدات و انتقل من المشاهدة إلى التخيّل.

< و> الخاصّة الرابعة للقوّة التي هي الحسّ المشترك أنّ >هذه القوّة أيضاً مكان < و محلّ > لتقرّر الصور الباطنة^٨ فيها < على وجه المشاهدة > عند النوم؛ فإنّ المدرك < المشاهد > بالحقيقة هو ما يتصوّر < و تحصل صورته > فيها^٩ < كما يتّنا أنفأ > سواء ورد عليها من خارج < من قبل الحواسّ الظاهرة > أو صدر إليها من داخل < من طريق الحسّ الباطن؛ > فما تصوّر فيها حصل مشاهدأ^{١٠} < و لا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج و الداخل؛ > فإن امتهنا الحسّ الظاهر < تفصيل^{١١} و بيان لورود الصور عليها من الخارج و الداخل؛^{١٢}

٢. ش: لا طول؛ هامش «ش»: لا يطول.

١. ج، س: - و.

٥. س، ش: كان.

٤. ط: متحرك.

٣. ش، ط: فادام.

٨. ش: الصورة الباطنية.

٧. ج: هويته.

٦. ش: اتبع.

١٠. ج: اذ.

٩. ش: صورته فيها؛ هامش «ش»: صورته فيها.

١٢. ج: - و الداخل.

١١. ش: بفصل.

يعنى أنّ الحسّ الظاهر إذا استخدمها و شغلها بورود^١ مدركاتها عليها
 <تعطلت عن الباطن> لما سبق من أنّ^٢ القوّة العاميّة إذا ركنت^٣ إلى أمر
 غائب^٤ عن الآخر <وإذا عطّلها الظاهر> بأن لم يزد عليها منه صورة و
 لم يستعمل النفس القوّة المتخيّلة في ما لها فيه غرض صحيح كما يكون
 عند الأمراض التي يضعف و يشغل النفس عن الفكر <تمكّن منها> أي
 من إيراد الصور على هذه القوّة <الباطن> و هو القوّة المتخيّلة بمعونة
 الخيال أو الخيال نفسه؛ لأنّه لا شكّ أنّ الصور الباطنة مخزونة محفوظة^٥
 في الخيال؛ فإيراد^٦ هذه الصور على الحسّ المشترك إمّا من نفس
 الخيال أو من القوّة المتخيّلة بتوسّط^٧ الخيال؛ لأنّ محلّ تصرف القوّة
 المتخيّلة بالتحليل و التركيب لا يكون إلّا الصور المخزونة^٨ في الخيال
 <الذي لا يهدأ> أي لا يسكن^٩ عن فعله الخاصّ حين ارتفاع الموانع؛
 فإذا^{١٠} حصل في المصوّرة^{١١} صورة^{١٢} إمّا من التخيّل و الفكر أو شيء^{١٣}
 من التشكّلات السماوية أو غيرها و لم يمنع القوّة الباطنة مانع عن
 خاصّ فعلها؛ فيقوى و يقبل على المصوّرة و يستعملها أو المصوّرة

١. ج: لورود. ٢. س: - أنّ. ٣. س: ركب؛ ش: ركبت.
 ٤. ش: غابت. ٥. س: محيطه. ٦. س: فاراد.
 ٧. ط: بتوسيط. ٨. ج، ش: المخزنة؛ و في مخطوطة «س» يقرأ «المتخزنة».
 ٩. س: يسكن. ١٠. ج، ش، ط: و إذا. ١١. ش: المقصورة.
 ١٢. هامش «ش»: صور. ١٣. س: لشيء؛ ج، ش: بشيء.

بنفسها^١ يتوجّه إليها؛ < فيستثبت > أي الباطن < فيها > أي^٢ في القوّة التي هي الحسّ المشترك < مثل ما يحصل في الباطن > وهو الصور التي كانت مخترنة^٣ في القوّة المصوّرة < حتّى يصير مشاهداً > فيرى كأنّها موجودة خارجاً^٤ < كما في النوم > وبعض الأمراض.

< ولربّما جذب^٥ الباطن جاذبٌ > عطف على جملة «تمكّن منها الباطن» جزؤها^٦ < جدّ^٧ > أي قوى وبالغ < في شغله؛ فاشتدّت حركة^٨ الباطن اشتداداً > وانجذب^٩ نحوه انجذاباً قوياً < يستولي > تلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب < بسلطانه^{١٠} > أي^{١١} بسلطان^{١٢} الاشتداد وقوّته؛ < فحينئذٍ لا يخلو من وجهين: إمّا أن يعدّل العقل حركته > أي يزيل شدّة الحركة وقوّتها < ويعتاء^{١٣} غليانه > أي يكسر سورته < وإمّا أن يعجز عنه > أي عن التعديل < فيعزب > العقل ويغيب < عن جواره^{١٤} > ويخلّيه^{١٥} بطبعه.

< فإن اتّفق من العقل عجزٌ و من الخيال تسلّطٌ قويٌّ تمثّل^{١٦} في

- | | | |
|--|---|----------------------|
| ١. ج: نفسها. | ٢. س: - أي. | ٣. هامش «ش»: مخترنة. |
| ٤. ج: خالصا. | ٥. ش: حدث؛ هامش «ش»: جذب. | |
| ٦. ج: حردها. | ٧. ج، س: جدا. | |
| ٨. ش: حركت؛ هامش «ش»: حركة. | ٩. س: انجذت. | |
| ١٠. ج: لسلطانه؛ ط: سلطانه. ١١. س، ش: - أي. | ١٢. ج: لسلطان. | |
| ١٣. ج: يغثا؛ س، ط: يغثاء. ١٤. س: جوازه. | ١٥. ط: تحليته؛ في مخطوطة «ش» يقرأ «تحيلته». | |
| | ١٦. ج: - تمثّل. | |

الخيال قوّة مباشرة < أي حالة بها يجعل الصور مرتسمة > في هذه المرأة^١ < التي هي الحسّ المشترك؛ > فيتصوّر^٢ فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة < محسوسة > كما تعرض < هذه الحالة > لمن يغلب في باطنه استشعارُ أمرٍ أو^٣ تمكّنُ خوفٍ؛ فيسمع أصواتاً و يبصر أشخاصاً^٤ < وهذه تكون في اليقظة.

> وهذا^٥ التسلّط ربّما قوئى على الباطن و قصر عنه يدُ الظاهر؛ < يعنى أنّ القوّة المتخيّلة قد تكون في بعض الناس شديدة جداً غالبية بحيث لا يستولى عليها الحواسّ الظاهرة و تكون لنفوسهم أيضاً قوّة؛ فيكون^٦ لذلك البعض في اليقظة^٧ ما يكون لغيره في النوم؛ < فلاح فيه > أي في الباطن و هو الحسّ المشترك < شيء من إدراكات^٨ الملكوت الأعلى > كأحوال الأمور الآتية؛ < فأخبر بالغيب > و هؤلاء الذين تكون القوّة المتخيّلة^٩ فيهم^{١٠} قويّة قد يتّفق لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات و يصيبهم^{١١} كالاعماء و قد لا يتّفق لهم ذلك؛ و قد يرون الشيء بحالة و قد يتخيّل لهم مثاله للسبب الذي يتخيّل للنائم مثال ما

١. ط: المرأة.
 ٢. ش: فيتصو.
 ٣. ط: و.
 ٤. ج: اشباحا.
 ٥. ط: هذه.
 ٦. س: فيكو.
 ٧. ط: اليقظة.
 ٨. س: الادراكات؛ ط: ادراك.
 ٩. س: متخيله.
 ١٠. ش: هم؛ هامش «ش»: فيهم.
 ١١. ش: يصيبهم؛ هامش «ش»: يصيبهم.

يراه؛ وقد يتمثل^١ لهم شبحٌ و يتخيلون أن ما يدركونه خطاب^٢ من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة يحفظ و يتلى؛ فهذه الحالات لائحة عليهم في اليقظة < كما يلوح في النوم عند هدوء^٣ الحواس و سكون المشاعر > بعد أن كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لأن يفيض^٤ عليها ما ارتسم فيها. < فيرى الأحلام؛ فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها^٥ > بأن تستثبت النفس صورة ما رآته حق الاستثبات و تمكنت في الحافظة تمكناً جيداً على وجهها و صورتها؛ < فلم يحتج إلى عبارة > و انتقال^٦ من الفرع إلى الأصل؛ إذ لم يتحقق الفرع حينئذٍ. و أعلم أن العلوم الحاصلة للملكوت الأعلى كليات و الفائض على النفس منها أيضاً كلي كما تقرّر عندهم؛ و ما يفيض عن النفس من تلك^٧ العلوم على القوة الباطنة جزئي؛ و هو قد يكون مشاهدأ في حالة^٨ النوم^٩ و قد يكون في اليقظة كما أشير^{١٠} إليه؛ و الرؤيا التي لا تحتاج إلى التعبير هي ما كان الكلي الفائض^{١١} فيها على النفس من الملكوت منحصرأ في الخارج في^{١٢} الجزئي الحاصل في الحس المشترك؛ فالفائض على

- | | | |
|-----------------|-------------------------------|------------------------|
| ١. ج: قد يتخيل. | ٢. ط: خطات. | ٣. ج: هون؛ ش، ط: هدأة. |
| ٤. ط: يقبض. | ٥. ج، س، ش: بحاله؛ ط: يجب له. | |
| ٦. ج: - انتقال. | ٧. ج، س، ش: ذلك. | ٨. ج: - حالة. |
| ٩. س: اليوم. | ١٠. س: اشرنا. | ١١. س: القابض. |
| ١٢. ط: - في. | | |

النفس كالشخص الإنساني الفاضل المليح الأحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخصٍ و هو زيد مثلاً و هو الفائض على الحس المشترك لكنّ الفائض على النفس لا يكون مفصلاً. قال الشيخ في تعليقاته: «النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير متصحبة لقوة^١ خيالية أو وهمية أو غيرها؛ و يفيض عليها^٢ العقل الفعّال ذلك المعنى كلياً غير مفصل و لا منظم^٣ دفعةً واحدة. ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية مفصلاً منظماً^٤ بعبارة مسموعة.» /60/

و يحتمل في هذا^٥ القسم من الرؤيا أن^٦ الفائض على القوة الباطنة و هو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعّال عليها لا بتوسط فيضان صورته الكلية على النفس.

فإن قيل: يجوز أن يكون الفائض على النفس من المبادئ العالية أمراً له مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية و المثلية و غيرهما من النسب؛ فيحتاج إلى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيّلة لما فاض على النفس.

قلنا: إن المراد أنه إذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت و

٣. ج: منتظم.

٤. ج: + يكون.

٢. ط: + عن.

٥. ش: هذه.

١. ج: بقوه.

٤. ش، ط: منضماً.

ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها^١ و ما لاح عليها منها على وجهها؛ و
 ظاهر أنّها على ذلك التقدير لا يحتاج إلى عبارة لكن بقي ههنا شيء و
 هو أنّ صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة ثمّ تتمثل في القوة
 الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرّح به بعد ذلك حيث قال:
 «فيكون الملك و الوحي يتأدّي^٢ إلى قواه المدركة من وجهين» و لاشكّ
 أنّ هذه الصور من مدركات الملكوت الأعلى و قد ضبطها الحافظة مع
 أنّها تحتاج إلى تعبيرٍ.

> و ربّما انتقلت القوة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية^٣ عن
 المرئي^٤ نفسه إلى أمور تجانسه؛ < لأنّ النفس لم تستثبته على ما
 ينبغي و القوة المتخيّلة توازي كلّ مفرد من المرئي بخيال مفرد أو مركّب
 و كلّ مركّب من المرئي بخيال مفرد أو مركّب؛ فلا يزال يحاكي عمّا يرى
 هناك محاكاة مخصوصة و ينتقل منها إلى مثلها أو ضدّها أو شيء آخر
 يناسبها^٥ أدنى مناسبة^٦ لأسباب لا يشعر ما هي و كيف هي؛ و كان
 استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات المصورة^٧ و
 المتذكّرة^٨ لما يورده التخيل؛ فلم يثبت^٩ في الذاكرة ما رآه النفس و يثبت

١. ش: بما لها؛ هامش «ش»: بحالها.
 ٢. ط: ينادي.
 ٣. ش: التشبيهية.
 ٤. ش: المرئي.
 ٥. ش: + بها.
 ٦. س: - مناسبة.
 ٧. ش: الصورة؛ هامش «ش»: المصورة.
 ٨. ش: المتذكّرة.
 ٩. ش: فلم يثبته.

فيها ما حوكي به^١.

<فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير^٢> الذي هو استخراج الفرع من الأصل؛ وقد يرى الإنسان تعبير^٣ رؤياه في الرؤيا؛ وذلك لأنه لما انتقل القوة المتخيّلة من الأصل إلى الفرع لمناسبة^٤ كذلك يمكن لها أن ينتقل من الفرع إلى الأصل؛ وأكثر من يتفق^٥ له ذلك هو من كانت همّته مشغولة بما رأى؛ فإذا نام بقي الشغل به بحاله؛ فأخذت القوة المتخيّلة محاكية بعكس ما حاكت.

<والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل عن الفرع.>
الظاهر أنّ الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير، بل هو منشأوه؛ فتفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة؛ وقد عبّر الشيخ العربي^٦ التعبير بالجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر.

قال الشيخ في الشفاء: «إنّ معاني جميع هذه الأمور الكائنة في العالم - ممّا سلف و ممّا حضر و ممّا يريد أن يكون - موجودة في علم^٧ البارئ تعالى و الملائكة العقلية من جهة و موجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة؛ و ستّضح لك الجهتان في موضع آخر و أنّ الأنفس

١. ج: - به.

٢. ش: التعر.

٣. ش: تعر.

٤. ش: لمناسبته.

٥. ش: تيقن.

٦. ط: + قدّس سرّه العزيز.

٧. ش: العلم؛ هامش «ش»: علم.

البشرية أشدّ مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام^١ المحسوسة؛ وليس هناك احتجاب^٢ و لا بخل، إنّما^٣ الحجاب للقوابل إمّا لانغمارها في الأجسام أو لتدنّسها بالأموال الجاذبة إلى الجنبه^٤ السافلة؛ وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما^٥ ثمّة^٦؛ فيكون أولى ما تستثبته ما يتّصل بذلك الإنسان أو بذويه^٧ أو ببلده أو بإقليمه؛ فلذلك أكثر الأحلام الذي تذكر^٨ تختصّ بالإنسان الذي حلم^٩ بها^{١٠} و بمن يليه؛ و من كانت همّته المعقولات لاحت^{١١} له و من كانت همّته مصالح الناس رآها و على هذا القياس.

و ليست الأحلام كلّها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل^{١٢} بها؛ فإنّ القوّة المتخيّلة ليس كلّ محاكاتها إنّما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت، بل أكثر ما يكون منها ذلك إنّما يكون إذا كانت هذه القوّة قد سكنت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها و الأمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية و منها إرادية.

فالطبيعية^{١٣} هي التي تكون بممازجة قوى الاخلاط للروح التي

١. ج: الملكيه من الاجسام. ٢. ط: حجاب. ٣. ج: ايما.
 ٤. س، ط: الحيشية؛ ش: بالامور الحادته إلى الحنه. ٥. ط: بما.
 ٦. ج: ثمّ. ٧. س، ش، ج: بدربه؛ ط: يدربه.
 ٨. ش: يدرك؛ هامش «ش»: يذكر. ٩. س: علم.
 ١٠. ج: لها. ١١. ش: لاحب.
 ١٢. س، ش، ط: يشغل.
 ١٣. ط: و الطبيعيّة.

تمتطيها القوّة المصوّرة و المتخيّلة؛ فإنّها أوّل^١ شيء^٢ إنّما^٣ يحكيها و يشتغل بها؛ و قد يحكى أيضاً آلاماً تكون في البدن^٤ و أعراضاً^٥ فيه مثل ما يكون عندما تتحرّك القوّة الدافعة^٦ للمنيّ^٧ إلى الدفع؛ فإنّ المتخيّلة حينئذٍ تحاكي^٨ صوراً^٩ من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها؛ و من كان به جوع حكي له مأكولات؛ و من كان به حاجة إلى دفع فضل حكي له موضع^{١٠} ذلك؛ و من عرض لعضو^{١١} منه أن يسخن أو يبرد^{١٢} بسبب^{١٣} حرّ أو برد حكي له أنّ ذلك العضو منه يوضع في نار أو ماء بارد.

و أمّا الإرادية فإن يكون في همّة النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمله و تدبّره؛ و إذا نام أخذت^{١٤} المتخيّلة تحكي ذلك الشيء و ما هو من جنس ذلك الشيء؛ و هذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة و هذه كلّها أضغاث أحلام؛ و قد تكون أيضاً من تأثيرات الأجرام السماوية؛ فإنّها قد توقع بحسب مناسباتها و مناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب^{١٥} الاستعداد ليست عن تمثّل شيء من عالم الغيب؛ و أمّا الذي يحتاج أن يعبر و يتأوّل فهو ما لم ينسب إلى

١. ج: اولى.
 ٢. ج: بما.
 ٣. ش: السنن؛ هامش «ش»: البدن.
 ٤. ج، س، ش، ط: + إلى.
 ٥. ج، س، ش، ط: المنى.
 ٦. ش: موضوع؛ هامش «ش»: موضع.
 ٧. ج: يحكي.
 ٨. ج: بعضو.
 ٩. ج، س، ش: سخن أو برد. ١١. ط: سبب.
 ١٢. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.
 ١٣. ش: احدث.

شيء من هذه الجملة؛ فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج و أن له دلالةً
 ما؛ فلذلك^١ لا يصح في الأكثر رؤيا الشاعر و الكذاب^٢ و الشرير و
 السكران و المريض و المغموم و من غلب عليه سوء مزاج أو فكر؛ و
 لذلك أيضاً إنما يصح من الرؤيا في أكثر الأمر ما كان في وقت السحر؛
 لأن الخواطر^٣ كلها^٤ في هذا الوقت ساكنة و حركات الأشباح تكون
 قد هدأت^٥؛ و إذا كانت^٦ القوة المتخيّلة في حال النوم في مثل هذا الوقت
 غير مشغولة بالبدن و لا مقطوعة عن الحافظة^٧ و المصورة، بل متمكنة
 منهما؛ فبالحرّي أن تحسّ^٨ خدمتها^٩ للنفس في ذلك؛ لأنها تحتاج
 لامحالة في ما يرد عليها من ذلك أن ترسم صورته في هذه القوى^{١٠}
 ارتساماً صالحاً إما هي أنفسها أو محاكياتها^{١١}.

و يجب أن يعلم أن أصحّ الناس أحلاماً أعدلهم أمزجةً؛ فإنّ اليابس
 المزاج و إن كان يحفظ جيّداً فإنّه لا يقبل جيّداً؛ و الرطب المزاج و إن
 كان يقبل سريعاً؛ فإنّه يترك سريعاً؛^{١٢} فكأنه لم يقبل و لا يحفظ؛ و الحارّ
 المزاج متشوش^{١٣} الحركات؛ و البارد المزاج بليد؛ و أصحّهم من اعتاد^{١٤}

١. ش: فلذلك؛ هامش «ش»: فلذلك.
 ٢. ج: الكتاب.
 ٣. ش: الحواطر؛ هامش «ش»: الخواطر.
 ٤. ج: تكون.
 ٥. س، ش، ط: هزأت.
 ٦. ط: - و إذا كانت.
 ٧. ش: الحافظ.
 ٨. س: يحسن.
 ٩. ش: خدمتها.
 ١٠. س: هذا القوه.
 ١١. س، ط: محاكياتها.
 ١٢. ط: - فإنّه يترك سريعاً.
 ١٣. ط: مشوش.
 ١٤. هامش «ش»: اعتياد.

الصدق؛ فإنّ عادة الكذب^١ و الأفكار الفاسدة^٢ أن يجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد^٣ النطق، بل يكون حاله حال^٤ خيال من فسد مزاجه. «/61/

[٥٠]. فصّ

> ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقل؛ < لأنّه لا يمكن أن يكون الشيء معقولاً إلاّ إذا تجرّد عن اللواحق الماديّة و المحسوس من حيث هو محسوس يمتنع^٥ تجرّده عنها، كما لا يخفى.
> و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحسّ؛ < لأنّه يستحيل أن يكون الشيء محسوساً إلاّ إذا اقترن^٦ بالعوارض الماديّة و المعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه^٧ بها، كما سبق.
> و لن يتمّ الإحساس إلاّ بالة جسمانيّة فيها تتشبع^٨ صورة المحسوس شبحاً مستصحباً^٩ للواحق غريبة؛ < لأنّه قد سلف^{١٠} أنّ الإحساس بالحواسّ الظاهرة مطلقاً إنّما يحصل إذا حصل صور المحسوسات في الحسّ المشترك؛ و الإحساس الباطني إنّما يحصل

٣. ط: لسديد.

٢. س: الفاسد.

١. س: الذب.

٦. ش: قرن؛ هامش «ش»: اقترن.

٥. س: يمتنع.

٤. ش: - حال.

٨. ج، ط: شبح.

٧. ش: اقترانه؛ هامش «ش»: اقترانه.

١٠. ج: سلق.

٩. ش: مستقبحها؛ هامش «ش»: مستصحبا.

عند حصول^١ صورها في القوى الباطنة؛ ولا شك أنها آلة جسمانية؛ و قد تقدم أيضاً أن القوى الجسمانية لا تدرك المعاني المجردة أصلاً، بل مدركاتها لا يزال مخلوطة بالغواشي الغريبة و اللواحق المادية أو نقول: إن ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها في ما به الإدراك؛ فإن^٢ الحرارة مثلاً تحصل بوجودها العيني عنده؛ ولا شك أن النفس تستحيل أن تكون محلاً للحرارة الموجودة في الخارج و إلا يلزم أن يكون حاراً و^٣ بارداً^٤ عند تصوّر^٥ الحرارة و^٦ البرودة^٧ و هو باطل؛ فتعيّن أن يكون محلّها أمراً^٨ جسمانياً و لا محالة يكون مكثفة^٩ باللواحق المادية؛ و هكذا^{١٠} حال باقي الكيفيات المحسوسة و أمّا المبصرات فهي و إن كانت حاصلة بصورتها عنده إلا أن هذه الصورة منقسمة إلى أجزاء متباعدة^{١١} الوضع يلاحظها النفس و يميز^{١٢} بينها، كما إذا أبصرنا^{١٣} زيداً؛ فلا بد حينئذٍ من أن يلاحظ النفس أجزائه^{١٤} متباعدة الوضع كالعينين؛ فإن صورة العين اليمنى تدرك في مادة و جهة لم تحلّ اليسرى فيها و كذلك اليسرى؛ فهما متبائنان بالوضع؛ فلا ترسم تلك

- | | | |
|--------------------------------|-------------------------------------|-----------------------|
| ١. ج: - حصول. | ٢. ج: لان. | ٣. ج: - و. |
| ٤. س: بارد. | ٥. س: صور. | ٦. س، ش: - الحرارة و. |
| ٧. ج: البرودة و الحرارة. | ٨. س: امر. | |
| ٩. ش: يكتنفه؛ هامش «ش»: مكثفه. | | ١٠. س: هكذ. |
| ١١. ج: متناهيه. | ١٢. ج: يهز؛ ش: يمر؛ هامش «ش»: يميز. | |
| ١٣. س: بصرنا. | ١٤. ط: اجزاء له. | |

الصورة إلا في منقسم كذلك و هو لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً.
 و فيه نظر؛ لأننا نعلم بالضرورة أن بين النفس و مدركها نسبة
 مخصوصة بها ينكشف على النفس. أمّا أن تلك النسبة هي الحلول فلا،
 لجواز^١ أن تكون نسبة أخرى كنسبة المتمكّن إلى المكان أو غيرها.
 و لو سلّم أنّها هي الحلول نقول: إنّ الأمر الخارجي إذا^٢ حلّ في أمر
 آخر^٣ خارجي و كان منقسماً إلى أجزاء متبائنة الوضع^٤ يستلزم^٥
 انقسام المحلّ إلى أجزاء كذلك قطعاً و أمّا استلزام انقسام الصورة^٦
 الإدراكية المنقسمة إلى أجزاء متبائنة الوضع إذا حلّت في عين انقسام
 محلّها فغير معلوم مع أن العلم بأنّ حلولها ليس كحلول الصور^٧ في
 الموادّ و لا الأعراض في الموضوعات^٨، كما قيل: إنّ الصورة العقلية
 يفارقها الخارجية في أنّها محسوسة و متمانعة و ممتنعة الحلول في مادّة
 هي أصغر منها و مندفة بحدوث ما هو أقوى؛ و أيضاً لا يظهر جريان ما
 ذكر في الإحساس بالحسّ الباطن الذي هو الوهم مع أن الظاهر أنّ
 المدعى شامل لجميع أنواع الإحساس.

> و لن يستتمّ الإدراك العقلي بآلة جسمانية؛ فإنّ المتصوّر^٩ فيها
 مخصوص و العامّ المشترك فيه لا يتقرّر في منقسم. < تقريره أنا

١. ط: فلا يجوز. ٢. س: اذ. ٣. ط: - آخر.
 ٤. ج: - متبائنة الوضع. ٥. س، ش، ط: يلزم. ٦. ش: الصور.
 ٧. ط: الصورة. ٨. س: الموضوعات. ٩. ج: فان لم يتصور.

ندرك الأمر العام المشترك فيه بالضرورة و العام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو آلة جسمانية؛ لأن المتصور فيها مخصوص جزئي أبداً؛ فلا يحصل الإدراك العقلي بالآلة الجسمانية.

و فيه نظر؛ لأنه إن أريد «أن الصورة الإدراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعيّنة بسبب تعيّن محلّها» فمسلم^١ لكن جميع الصور الإدراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات أو في المجردات كذلك؛ و إن أريد «أنّها متعيّنة في ذاتها مع قطع النظر عن التعيّن الناشئ عن محلّها» فلانسلم ذلك، لجواز أن تكون مشتركة في حدّ ذاتها متعيّنة بسبب انطباعها في جسماني كما أنكم قلت: إن الصورة العقلية متعيّنة من جهة المحل^٢ مشتركة بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن محلّها.

> بل الروح الإنسانية التي تتلقّى^٣ المعقولات بالقبول^٤ جوهر غير جسماني ليس بمتحيّزٍ < لما سلف بيانه.

> و لا يتمكّن في وهم؛ < لأنّه يدرك المعاني المتعلقة

بالمحسوسات؛ و ظاهر أنّ هذا الجوهر ليس كذلك^٥.

> و لا يدرك بالحس؛ < لأنّ مدرّكات الحواسّ من عالم الشهادة و

ذا ليس كذلك؛ < لأنّه من حيّز < عالم > الأمر < و الظاهر أنّ قوله:

٢. ط: لمحل.

١. ش: فسلم؛ هامش «ش»: فمسلم.

٤. ش: بالقول؛ هامش «ش»: بالقبول.

٣. ش: تبلغ.

٥. س: - كذلك.

«لأنه من حيز الأمر» دليل لجميع ما ذكر من المدّعيات الأربع.

[٥١] فصّ

<الحسّ تصرّفه في ما هو من عالم الخلق > «العالم» إسم لما يعلم به الصانع من الممكنات؛ وهو^١ منقسم إلى قسمين: أحدهما: وهو المسمّى بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة؛ و هي الأجسام و أجزاءها و الأمور القائمة بها؛ و مدرّكات الحواسّ لا يخلو عنها.

و ثانيهما: وهو المسمّى بعالم الملكوت و عالم الغيب و عالم الأمر؛ و هو عالم المجرّدات الذي يدرك بالعقل كما أشار إليه الشيخ رحمه الله^٢ بقوله: <و العقل تصرّفه في ما هو من عالم الأمر؛ > إذ مدرّكات العقل إمّا كليّات حقائق الأشياء أو الجزئيات المجرّدة؛ و ليس للواجب حقيقة كليّة حتّى يدركها و لا يمكن له أيضاً إدراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرّر عندهم؛ فلا يكون الواجب الحقّ من مدرّكات العقل لذاته. فإن قيل: إنّ العقل قد يتصوّر المحال فلا يصحّ قوله: «و العقل تصرّفه في ما هو من عالم الأمر.»

١. ج: الممكنات فهو. ٢. ط: - رحمه الله.

قلنا: المحال إما أن يكون مفرداً فلا يمكن للعقل أن يتصوره إلا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء و شريك الباري^١؛ فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمحلّ و شريك الباري يتصور بأن شيئاً^٢ له صفات مثل صفات الباري؛ وإما أن يكون مركباً مثل أن يطير إنسان؛ فإننا نتصور أولاً جزئيه^٣ اللذين هما غير محال ثم نتصور بين^٤ ذينك^٥ الجزئين تأليف مخصوص على قياس^٦ التأليف الموجود في أجزاء الأشياء الموجودة المركبة الذوات و ذلك التأليف من جهة ما هو تأليف متصور بسبب أن التأليف من جهة ما هو تأليف^٧ من جملة^٨ ما يوجد^٩؛ فتصور هذا التأليف الذي هو محال ليس^{١٠} من حيث^{١١} إنه محال، بل من حيث إنه من جملة ما يمكن؛ فلا يتصور المحال إلا من جهة أن يعتبر له نسبة^{١٢} مخصوصة إلى الموجود؛ و تصرف العقل في ما هو من عالم الأمر أعم من أن يكون مدركة منه أو بالمقايسة إليه.

لا يقال: العقل يحكم على الواجب تعالى بأنه عالم قادر إلى غير

١. ط: + تعالى. ٢. ج: شيا. ٣. س: جزئه.

٤. ج: يتصور من. ٥. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ مع تساهل «دين».

٦. س: القياس.

٧. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «تالييف» و ما شابهه؛ لأنّ الكلمة مهملة.

٨. ط: جهة. ٩. ط: يؤخذ. ١٠. ط: بل.

١١. س: هو.

١٢. س: نسبت؛ و في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «لبه» و ما شابهه؛ لأنّ الكلمة مهملة؛ و في

هامشها «نسبه».

ذلك من المفهومات؛ والحكم على الشيء بدون^١ تصوّره محال؛ فيكون من قبيل^٢ مدركات العقل.

لأننا نقول: إن ما علم منه تعالى إمّا أعراض أو سلوب أو إضافات؛ و ليس شيء منها واجباً بالذات و لا موجباً للعلم بحقيقته المخصوصة^٣ المتعالية عن أن^٤ يحيط بها الأفهام و يحوم حولها^٥ الأوهام.

<و ما هو فوق الخلق و الأمر > و هو خصوصية ذات الحقّ بالذات؛ <فهو يُحجّب^٦ عن الحسّ و العقل > لما بيّنا <وليس حجابها غير انكشافه > الذي هو ظهوره إمّا بالذات أو بالآيات^٧ و المظاهر التي لا تُعدّ و لا تُحصى.

فإن قيل: قد ورد في بعض الروايات عن النبيّ - صلى الله عليه و سلم -: «أنّ لله^٩ تعالى سبعين حجاباً من نور و ظلمة» /62/ و في بعضها سبعمائة و في بعضها سبعين ألفاً مع أنّ الظاهر أنّ هذه الأعداد المذكورة^{١٠} للتكثير^{١١} لا للحصر و التحديد؛ إذ قد جرت العادة بذكر عدد^{١٢} لا يراد به الحصر، بل التكثير؛ فكيف جعل الحجاب منحصرّاً في انكشافه؟!

١. ط: من دون. ٢. ط: - قبيل. ٣. س: المخصوص.
 ٤. س: - أن. ٥. س: حول. ٦. ج: محجب.
 ٧. س: بالآت. ٨. ط: + تعالى. ٩. س: الله.
 ١٠. ج: مذكورة. ١١. ج، ش: للتكثر؛ هامش «ش»: للتكثير.
 ١٢. ش: + و.

قلنا: إن مرجع تلك^١ الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعيينات، كما أشار إليه ﷺ^٢ حيث قال: «حجابه النور» /63/؛ فإنه^٣ جعل^٤ الحجاب^٥ منحصراً في النور وهو الظهور و تقيده^٦ بالنسب و الإضافات؛ و لانهاية لها و لمراتبها؛ فمن تقيده^٧ بمرتبة من تلك^٨ المراتب و استغرق فيها صارت تلك المرتبة حجاباً له تمنعه عن وصوله^٩ إليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة أخرى؛ فالتقيده^{١٠} بالإضافة إلى المحجوب حجاب و بالنسبة إلى ذاته تعالى ظهور^{١١} و انكشاف؛ و الظهور و التجلي لذاته تعالى من ذاته^{١٢} <كالشمس؛ > فإن كثرة نورها و غلبة^{١٣} ضوءها تمنع الأبصار عن أن يحيط إدراكها بجرمها؛ فإذا احتجبت^{١٤} حجاباً بأقوى^{١٥} الابصار على الإحاطة بجرمها و ظهرت عليها ظهوراً كاملاً كما أشار إليه بقوله: <لوانتقت^{١٦} يسيراً > أي انتقياً^{١٧} قليلاً ضعيفاً <لاستعلنت > استعلاناً <كثيراً^{١٨} > و ظهرت ظهوراً قوياً.

- | | |
|------------------|----------------------------------|
| ١. ج، س، ش: ذلك. | ٢. ط: صلى الله تعالى عليه و سلم. |
| ٣. س: فان. | ٤. س: - جعل. |
| ٥. ط: تقيده. | ٦. ش: يفيد. |
| ٧. ط: الوصول. | ٨. ج، س، ش: ذلك. |
| ٩. ط: الوصول. | ٩. ط: + تعالى. |
| ١٠. ج: ما قوى. | ١٠. س: ظهور. |
| ١١. ط: انتقت. | ١١. ج: احتجب. |
| ١٢. ط: كبرياً. | ١٢. ش: غلبه؛ هامش «ش»: غلبة. |
| | ١٣. ط: انتقت. |
| | ١٤. ط: اثقبا. |

[٥٢]. فصّ

<الذات الأحادية لا سبيل إلى إدراكها> <بخصوصها> بل تدرك
بصفاتهما <على وجه العموم.

<و غاية السبيل إليها^١ الاستبصار> و الإدراك <بأن لا سبيل
إليها> <لأنه يجوز أن يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الأمر أن
لا يحصل بخصوصها في قوّة مدركة^٢ و لا ينكشف لها؛ فعلى هذا غاية
إدراكها أن يدرك أنّها لا يمكن أن يدرك كما قيل: «العجز عن درك
الإدراك إدراك» <تعالى عمّا يصفه الجاهلون> و يقوله^٣ الظالمون
علوّاً كبيراً من التشبيه و التنزيه و الاتّحاد و الحلول، أعاذنا^٤ الله تعالى
و إياكم أن يجعلنا من جملتهم و أن يحشرنا في زمزمتهم.

[٥٣]. فصّ

<للملائكة> التي هي المبادئ المفارقة <ذوات حقيقية^٥> غير مقيسة
إلى شيء^٦ أصلاً <ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأما ذواتها
الحقيقية فأمرية^٧> مطلقاً بخلاف ذواتها المضافة إلى الناس؛ فإنّها من

١. ش: اليه. ٢. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «مدركية».

٣. س، ط: يقول. ٤. ش: اعوذ؛ هامش «ش»: اعاذنا.

٥. ط: حقيقة. ٦. ج: نهى. ٧. ج: فاقريه.

حيث إنّها مضافة إليها متمثلة^١ بوجودٍ من وجودات الموجودات^٢ المشاهدة ولاشكّ أنّها مادّية.

<وإنّما^٣ يلاقيها > في اليقظة^٤ ملاقاتاً روحانيةً مخصوصةً > من القوّة البشرية > التي هي النفوس الناطقة المجرّدة > الروح الإنسانية القدسية > المنزّهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد نحو العلوم والإدراكات؛ فإنّ استعداد أشخاص الناس لقبول^٥ الفيض من المبدأ المفارق والاتّصال بذلك المبدأ متفاوت شدّةً وضعفاً؛ فمنهم^٦ من يشتدّ فيه ذلك الاستعداد غايته^٧ حتّى لا يحتاج في أن يتّصل^٨ بالعقل الفعّال وأن يقبل منه العلوم إلى مؤونة فكر و تعليم، بل يكون كأنّه قد حصل جميع العلوم و صارت مخزونة عنده بحيث متى شاء^٩ حصلت عنده؛ فيكون كأنّه قد علم كلّ شيء من تلقاء نفسه و هذه القوّة وهي أعلى مراتب القوّة الإنسانية تسمّى قوّة قدسية.

<فإذا تخاطبنا^{١٠} > تمثيل و كناية عن الإفادة والاستفادة > انجذب الحسّ الباطن و الظاهر إلى فوق > و ترك الفعل^{١١} المختصّ به المتعلّق

١. ج: متخيله. ٢. ج: - الموجودات. ٣. س: أنا.
 ٤. ش: الطه؛ هامش «ش»: اليقظة. ٥. ط: بقبول.
 ٦. س: فمن. ٧. ج: غايه. ٨. ج: يفصل.
 ٩. ش، ط: شئت. ١٠. ط: تخاطبنا. ١١. س، ط: العقل.

بالتحت^١؛ فيفيض على المتخيلة ما يفيض^٢ على النفس الناطقة
تقدسية: فتحاكيه^٣ المتخيلة بأمثلة محسوسة: > فيتمثل لها من الملك
صورةً بحسب ما يحتملها < الروح الإنسانية أو بحسب ما يحتمل
ذلك الملك هذه الصورة.

فإن قيل: كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصورة
الخيالية المحسوسة مع تنزّهه عن ملائمت الحواس و تقدسه عن
مدركاتنا^٤.

قلت: ليس تمثله^٥ بها أن يصير محسوساً متخيلاً حتى يلزم
استحاله. بل تمثله هو أن تصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدى بها
المنعنى الذي في نفسه إلى الموحى إليه، كما أن البدن الجسماني في
اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها^٦؛ وبهذا ظهر معنى
قوله عليه السلام: «مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى» 64 أي رأى صورةً ومثالاً
يتأدى بها المعنى الذي في نفسي^٧ الناطقة إليه لأنه رأى جسمي و
بدني؛ وإذا تصوّر المجرد بصورة خيالية: > فيرى ملكاً على غير
صورته < أي على^٨ حالة و هيئة^٩ لا يكون الملك عليها في حد ذاته

١. ش: يابحث. ٢. ج: امتخيله بالفيض. ٣. ج: فتحاكت.
٤. ج: يجعلها. ٥. ج: يمثل. ٦. س: تقدست عن مدركاتنا.
٧. ش: علمه؛ د: مش؛ ش: تمثله. ٨. ط: منها.
٩. ش: ط: أروعها. ١٠. س: النفس. ١١. ج: عسى.
١٢. ج: سعة.

<و يسمع^١ كلامه بعد ما هو وحي > يلقي^٢ في نفسه بلا واسطة؛ و الوحي إمّا أن يكون مع اتّحاد الموحى بالموحى إليه أو يكون لامع الاتّحاد؛ فالذي لامع الاتّحاد إمّا أن يكون مع ظهور الموحى به أو لامع الظهور.

فهذه طرق ثلاثة موصلة إلى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب. الأولى: وحي الإلهام؛ وهو أن يحدث في قلب الإنسان معرفة عينية فيضية^٣ من غير أن يظهر الموحى به عنده؛ وهذا أضعف أقسام الوحي؛ فإن كان مع المعجزة كان الموحى إليه نبياً وإن كان مع الكرامة كان ولياً وإن لم يكن معهما كان عارفاً.

الثانية: وحي المكاشفة؛ وهو المعرفة الإيحائية^٤ التي تكون مع ظهور الموحى به ثمّ إichاء^٥ المكاشفة قسماً: إichاء^٦ الصّنع^٧ وإichاء^٨ النطق؛ فمن الإichاء^٩ الصنعي^{١٠} أن يمثّل^{١١} للموحى إليه صحف مكتوبة مفرّوة^{١٢} من عالم الغيب إمّا في انسلاب^{١٣} بين النوم واليقظة أو في يقظة صريحة يقرأها و يستفيد منها المعارف^{١٤}؛ وهذا^{١٥} النوع^{١٦} من الوحي

- | | | |
|-------------------------------|---------------------|-----------------|
| ١. ط: سمع. | ٢. هامش «ش»: ملتقى. | ٣. ط: فيصبيه. |
| ٤. ط: الانحائية. | ٥. ج، ط: انحاء. | ٦. ط: انحاء. |
| ٧. ج: الطبع. | ٨. ط: انحاء. | ٩. ط: الانحاء. |
| ١٠. ج: الطبع؛ س، ش، ط: الصنع. | | ١١. ج: يجعل. |
| ١٢. هامش «ش»: مفرزة. | ١٣. س، ش: السلاب. | ١٤. ج: المفارق. |
| ١٥. س: هذ. | ١٦. ط: النحو. | |

قليل الغلط^١ كثير الفائدة عظيم^٢ المرتبة؛ و منها ما يتمثل^٣ له صور^٤ عجيبة على أحوال غريبة و أوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى إليها من المعارف^٥؛ و الغلط في هذا القسم كثير يحتاج إلى التعبير^٦ و يكون الصريح فيه^٧ قليلاً.

و الإيحاء^٨ النطقي قسمان: هُتاف^٩ و عيان.

أمّا الهُتاف^{١٠} فهو أن يسمع الموحى إليه كلاماً منظوماً مفهوماً و لا يشاهد أحداً متكلماً و أن أحوال نبينا ﷺ^{١١} في مبادئ الوحي كان^{١٢} على هذا الوجه.

و أمّا العيان فهو أن يشاهد المتكلم و يسمع كلامه إمّا في صورة الإنسان، كما يرى نبينا ﷺ^{١٣} جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي و في غيرها من الصور الإنسانية؛ و إمّا في صورة غير إنسان، كما كان يراه^{١٤} في صورة الطير و في غيرها من الصور.

و الإيحاء^{١٥} النطقي يكون الأكثر منه محكماً صريحاً و المتشابه فيه قليل^{١٦} يحتاج إلى التأويل.

٢. ش: عظم؛ هامش «ش»: عظيم.

٥. ج: المفارق.

٨. ط: الانحاء.

١١. ط: عليه السلام.

١٤. ط: راه.

١. ش: الفط؛ هامش «ش»: الغلط.

٤. س، ط: صورة.

٧. ش، ط: منه.

١٠. ش، ط: الهيئات.

١٣. ج: - عليه السلام.

١٥. س: الانحاء؛ ط: الانحاء. ١٦. س: قليلاً.

٣. ج: يتخيل.

٦. س: تعبير.

٩. ش، ط: هيئات.

١٢. س: - كان.

الثالثة: وحي الاتحاد؛ وهو أن يتصل الموحى بالموحى إليه اتصالاً عقلياً روحانياً يتقوم به الموحى إليه؛ فيتنور بنوره و يتروح بروحه و يصير هو^١ سلطاناً عليه نازلاً^٢ به بجنوده؛ فيأخذ يده به و يسمع سمعه به و يبصر بصره به و ينطق لسانه به؛ و الكلام و إن كان يجري على لسانه و يظهر من صورته إلا أن الكلام كلامه^٣ و كذا البطش و القهر و الرحمة؛ و منه قوله عليه السلام: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبته^٤، فإذا أحبت فكنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي^٥ يبطش بها و رجله التي يمشى عليها» /65/ و منه قول علي عليه السلام^٦: «ما قلعتُ باب خبير بقوةٍ جسدانيةٍ ولكن بقوةٍ ربّانيةٍ.» /66/

<و> تفسيره <الوحي> بأنه <لوح> أي إشراق <من مراد الملك> أي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها <للروح الإنساني بلا واسطة> يتناول أقسامه^٧ الثلاثة؛ <و ذلك> الإشراق^٨ <هو الكلام الحقيقي>؛ فإن الكلام و إن أُطلق في العرف العامّ و بالنظر إلى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تأملنا في حقيقته و جرّدناه عن الخصوصيات وجدناه شيئاً به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من تصدى للإعلام و الإفاضة بباطن من تصدى

٣. س: كلانه.

٢. ج: - نازلاً.

١. ط: - هو.

٤. س: رضى الله عنه.

٥. س: الذي.

٤. ط: حيبته.

٨. س: + و.

٧. ط: اقتسامه.

للاستعلام^١ و الاستفاضة، كما أشار إليه بقوله: <فإنّ الكلام^٢ إنّما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطنُ المخاطبِ في باطنِ المخاطبِ ليصير مثله > في أن يحصل لكلّ واحد منهما ما يحصل للآخر من النقوش^٣ العلمية؛ <فإذا عجز المخاطب > المفيد <عن مسّ باطنِ المخاطب > المستفيد <بباطنه مسّ الخاتمِ الشمع؛ و يجعله^٤ مثل نفسه اتّخذ بين الباطنين سفيراً^٥ من الظاهرين > أي رسولاً من الأمور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى و يؤدّيه^٦ إلى باطنِ المستفيد؛ <فكلم^٧ بالصوت أو كتب أو أشار^٨؛ و إذا كان المخاطب > المفيد <روحاً لا حجاب بينه و بين الروح > المستفيد و لا بخل هناك <اطّلع^٩ عليه > أي ظهر على الروح المستفيد <اطّلاع الشمس > مثل ظهور الشمس <على الماء الصافي؛ > فكما أنّ الشمس إذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها^{١٠} فيه كذلك الروح إذا اطّلع على الروح <فانتقش منه > و تمثّل حقيقته عنده <لكنّ المنتقش في الروح من شأنه أن يتشبح^{١١} إلى الحسّ الباطن إذا كان قوياً > كما سبق بيانه لاعلى أنّه ينتقل في نفسه من التعقّل إلى التخيل، بل على أن حصوله

١. ج: الاستعلام.
 ٢. ج، س: - فإنّ الكلام.
 ٣. ط: النفوس.
 ٤. ش: فيجعله.
 ٥. ش: + رسولا.
 ٦. ط: يؤدّبه.
 ٧. ط: فتكلم.
 ٨. ط: اشارة.
 ٩. ج: تطلع.
 ١٠. ش: مكتفيا بها.
 ١١. ج: يسح؛ س، ط: يشبح.

لنفس مجرداً يعدّ القوّة المتخيّلة لأن يفيض عليها مكفوفاً باللواحق الماديّة، كما أنّ حصوله للقوّة المتخيّلة مثلاً جزئياً يعدّ النفس الناطقة لأن يفيض عليها كلياً؛ /67/ <فينطبع> ذلك المنتقش <في القوّة المذكورة> التي هي الحسّ المشترك؛ <فيشاهد> مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج؛ <فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه> متعلّق بالموحى إليه؛ أي الموحى إليه بباطنه يتّصل^١ بالملك الموحى اتّصلاً^٢ عقلياً <ويتلقّى^٣> الموحى إليه <وحيه> الذي هو الأمر الكلي <بباطنه ثمّ يتمثّل للملك صورة محسوسة> حاصلة في القوّة المتخيّلة <ولكلامه أصوات مسموعة> متخيّلة^٤؛ <فيكون الملك و الوحي يتأدّي كلّ منهما إلى قواه^٥ المدركة من وجهين> كما قرّر لكنّ الحاصل في العقل يكون أمراً وحدانياً بسيطاً؛ والحاصل في الحسّ يكون أموراً متعدّدة فيها تفصيل.

ويحتمل أن يقال: إنّه يجوز أن يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعّالة^٦ على وجهٍ بها يفيض ابتدائاً على القوّة المتخيّلة صورة الملك و كلامه من غير أن يفيض على النفس الناطقة أولاً. فعلى هذا يتأدّي الملك و الوحي إلى قوّته المدركة من وجه واحد.

١. ش: يتقبل. ٢. س: ايضالا؛ ش: ايضالاً. ٣. ش: يبلغ.

٤. ج: مخيلة. ٥. ج: قوه.

٦. ش: فعاله؛ هامش «ش»: الفعّالة.

> و يعرض للقوى الحسّية شبه الدّهش و للموحى إليه شبه الغشى. ثم يرى الموحى إليه و يشاهده^١ < كما روى عن النبي ﷺ^٢ أنّه كان إذا نزل^٣ الوحي^٤ عليه كرب لذلك و تربّد وجهه؛ /68/ فلما أسلى^٥ عنه رفع رأسه؛ يعنى أن هيئة الخطاب و أبهة وحي ذي الجلال أخذت مجامع قلبه و ثقل القول الذي أوحى إليه أدهشه عن العلم به؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾؛ فإذا^٨ كشف عنه^٩ هذه الحالة وجد القول المنزل بيتاً ملقى^{١٠} في الروح^{١١} واقعاً موقع المسموع.

و الوحي إمّا أن يكون بحيث يردّ الموحى إليه من الطباع البشرية إلى الصفات^{١٢} الملكية كما أشار إليه النبي^{١٣} - صلوات الله عليه -^{١٤} حيث^{١٥} قال أحياناً: «يأتيني - يعنى^{١٦} الوحي - مثل صلصلة الجرس؛ و هو أشدّ^{١٧} على؛ فيفصم^{١٨} عني» /69/ و قد وعيت عنه ما قال أو يكون بحيث يردّ فيه الملك إلى أوضاع البشر؛ فيشاكله كما أشار إليه

١. س، ش، ط: يشاهد. ٢. ط: صلى الله عليه. ٣. س: انزل.

٤. ج، س: - الوحي.

٥. في جميع المخطوطات يقرأ «أثلي» و في هامش مخطوطة المجلس رقم ١٨٦٥: «أسلى» و

الظاهر هو الصحيح و لذا أدرجناه في المتن.

٦. ج: - إنا.

٧. ط: إليك.

٨. ج: و اذا.

٩. ش: عن؛ هامش «ش»: عنه.

١٠. ج: يلقى؛ ش: لمع.

١١. س: الورع.

١٢. س، ش: صفات.

١٣. س: - النبي.

١٤. ط: عليه السلام.

١٥. ج: - حيث.

١٦. ج: يشد.

١٧. ج: يشد.

١٨. ط: فيفصم.

أيضاً عليه السلام ^١ حيث قال أحياناً: «يتمثل لي ^٢ المَلَك رجلاً فيكلمني» /70/ فيعلم من هذا أن في بعض أوقات الوحي يعرض الدهشة للموحي إليه لا ^٣ في جميعها.

[٥٤]. فص

لما سبق ذكر القلم و اللوح ^٤ صريحاً و الكتابة ^٥ ضمناً؛ و المراد منها ليس معناها المتبادر إلى الأفهام ^٦؛ فلذلك نفاه و بين ما هو المراد منها؛ فقال: <لاتظن أن القلم آلة جمادية أو اللوح ^٧ بسيط أو الكتابة نقش مرقوم؛ > لأن القلم هو الصادر الأول على ما أشار إليه الشارع - صلوات ^٨ الله عليه - و الصادر ^٩ الأول عند الحكماء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً، كما سبق؛ فلا يكون القلم آلة ^{١٠} جمادية؛ و لاشك أن اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن أن يكون معناه المتبادر منه، بل لا يمكن أن يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشاً مرقوماً.

<بل القلم ملك روحاني > هو العقل <و اللوح ملك روحاني > مجرد هو النفس <و الكتابة تصوير الحقائق > مفصلة في ذات

١. ج: اليه ص أيضاً. ٢. ج: بي. ٣. ش: - لا.
 ٤. ش: + و. ٥. س: صريح و الكناية. ٦. س: الفهام.
 ٧. س: الوح. ٨. س: الصلوات.
 ٩. ش: القادر؛ هامش «ش»: الصادر.
 ١٠. ش: اليه؛ هامش: «ش» آلة.

النفس؛ وهذه هي الكتابة المعقولة كما أن الكتابة المحسوسة أيضاً هي تصوير النقوش في اللوح مثلاً؛ < فالقلم يتلقى ما في الأمر > أي ما في علمه تعالى؛ و يحتمل أن يقال: معناه أن القلم يتلقى ما^١ في الأمر - أي ما في نفس الشيء - < من المعاني > و أحواله المختصة به إمّا بطريقة الإشراق من المبدأ الأوّل و إمّا بطريقة استلزام العلم بالأسباب العلم بمسبباتها < ويستودعه اللوح^٢ > أي يطلب اللوح^٣ بالقابلية الذاتية أن يودع و يخزن^٤ عنده ما تلقاه القلم^٥ < بالكتابة الروحانية > أي بتصوير القلم إيّاه فيه؛ و يحتمل أن يكون «يستودعه» بمعنى «يودعه» يعني أن القلم يودع ما في الأمر في اللوح بالكتابة الروحانية^٦؛ و أيّاماً كان فيه إشارة إلى أن في اللوح تفصيلاً؛ إذ الكتابة لا يتصور إلا عند الترتيب و التفصيل.

< فينبعث القضاء > الذي هو عبارة عن وجود^٧ جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعةً و مجملّةً على سبيل الإبداع < من القلم؛ > لأن^٨ القلم الذي هو العقل الأوّل أوّل عالم العقول و بتوسطه و انتقاشه بصور الحقائق و كمالاتها على وجه إجمال صار باقي^٩ العقول

١. ج: بما. ٢. ج، ش: - اللوح. ٣. ط: الرّوح.
 ٤. ش: يخزن؛ هامش «ش»: يخزن. ٥. ج، ط: العلم.
 ٦. -: أي بتصوير القلم... الروحانية؛ ط: الرّوحاني. ٧. ط: عبارة عن العلم بوجود.
 ٨. ج: ان. ٩. ج: ما في.

متحقّقاً منتقشاً بها على هذا الوجه؛ فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بسبب القلم؛^١ فمحلّه عالم العقول المسمّى بعالم الجبروت؛ و القضاء عند الأشاعرة عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه في ما لا يزال.

<و> ينبعث <التقدير^٢ من اللوح> وفي بعض النسخ «و القدر» و ذلك لأنّ القدر لمّا كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني بأسبابها و شرائطها على الوجه الذي تقرّر في القضاء؛ و ذلك الخروج يكون بالتنزّل في المراتب العلمية أوّلاً ثمّ بالتحقّق^٣ في العين ثانياً^٤ كما سنشير^٥ إليه؛ و كان ابتداء التنزّل من اللوح؛ إذ قبل^٦ وجودها في اللوح ليس فيها تنزّل، بل وجودها في العقول و الواجب^٧ في مرتبة واحدة هي الإجمال الصّرف و إذا حصلت في اللوح صارت مفصّلة؛ فلا جرم يكون التقدير منبعثاً من اللوح؛ و القدر عند الأشاعرة عبارة عن إيجاده تعالى الأشياء بحسب أوقاتها المعيّنة و أحوالها المخصوصة.^٨

<أمّا القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد> و هو العلم الواجبي البسيط؛ لأنّ الأمور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي

٣. ج: بالتحقيق.

٢. ج: القدر.

١. ج، ط: العلم.

٦. ط: قيل.

٥. ش: سيشير.

٤. ج: ثابتا.

٨. ش: + و.

٧. س: العقول واجب.

بعينها^١ حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه^٢.

> والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل؛ > إذ التقدير لا يتحقق إلا بالتنزل^٣ في المراتب > بقَدَرٍ < أي بمقدار ما يقتضيه قابليات الأشياء > معلوم < بعلمه الحق أنه هو الأصلح في نظام الكل > .
> وفيها < أي في تلك المرتبة التي هي التقدير > يسنح < المقدر > وينتقل > من الإجمال إلى الملائكة التي في السموات < وهي نفوسها ليصير مفصلة.

> ثم يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين < وهي النفوس الكاملة الإنسانية؛ وهذا آخر تنزلاته العلمية.

> ثم يحصل المقدر في الوجود. < فإن للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير^٤ الذي هو شخص من الإنسان؛ فكما أن لفعله^٥ مراتب: حصوله لروحه في غاية^٦ الإجمال كأنه غير مشعور به و حصوله مفصلاً مخطراً بالبال على وجه الكلية و حصوله جزئياً في قوته الخيالية و وجوده في الخارج عند إرادة إظهارها فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب: مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الإجمال و مرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الفلكية^٧ المجردة و

١. س: نفسها.

٢. ج: عنه.

٣. ج: بالنزل؛ س: بالتنزيل؛ ط: بالتنزيل.

٤. س: العنصر.

٥. س: غايت.

٦. ج: الملكية.

٧. ج: تعقله.

جزئية في نفوسها المنطبعة و النفوس الأرضية و مرتبة وجوده في العين^١.

[٥٥] فص

>السبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسببٍ صار سبباً؛ < لأنه لو لم يكن كذلك لزم ترجيحُ أحد المتساويين على الآخر؛ إذ السببية لم تكن واجبة لذاته و إلا كان سبباً دائماً و لم تكن أيضاً^٢ ممتنعة بالذات و إلا لم يصِر سبباً قطّ؛ فتعيّن أن يكون ممكنة؛ فوجب أن يكون سببته لسببٍ آخر و هكذا > حتى ينتهي إلى مبدأ يترتب^٣ عليه^٤ أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. <

فإن قيل: يجوز أن يكون انتفاء سببته لوجود^٥ مانع؛ فإذا ارتفع المانع و عدم صار^٦ سبباً؛ و يجوز أن تكون الأعدام متسلسلة إلى غير النهاية؛ فلا ينتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء.

قلنا: إنّه لا يجوز أن يكون هذا العدم عدماً سابقاً و إلا يلزم أن لا تكون^٧ سببته حادثة؛ فتعيّن أن يكون عدماً لاحقاً؛ فيكون العدم الطارئ علة له؛ فيجب أن يوجد أولاً ثمّ يعدم؛ فيتحقّق مدخلة الوجود

١. ج: نفسه؛ ط: النفس. ٢. س: - أيضاً.

٣. ج، س، ش: عنه.

٤. ش: ترتب؛ هامش «ش»: يترتب.

٥. ط: أن يكون.

٦. ط: سار.

٧. ط: بوجود.

فيه؛ فيجب أن ينتهي إلى مسبب^١ الأسباب.

لا يقال: كيف يجوز أن ينتهي إلى هذا المبدأ مع أنه يجب أن يكون سبب كل حادث حادثاً؛ إذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم وإلا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها و ترجيح أحد المتساويين على الآخر؛ فيذهب أسباب الحوادث إلى غير النهاية.

قلنا: إن أسباب كل حادثٍ سلسلتين إحداهما طويلة وهي التي تذهب إلى غير النهاية والأخرى عرضية يجب فيها الانتهاء إلى الواجب بالذات وإلا لزم التسلسل المحال.

> فلن تجد في عالم الكون و الفساد^٢ طبعاً حادثاً أو^٣ اختياراً^٤

حادثاً إلا عن سبب و يرتقى إلى مسبب الأسباب.<

فإن قيل: إذا كان السبب قديماً يكون مسببه أيضاً قديماً وإلا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها؛ و الواجب الذي هو مسبب الأسباب قديم و كذلك بعض ما صدر عنه؛ فكيف يقع الحوادث عنه^٥ في البين.

قلنا: يجوز أن يقتضي بعض من القدماء أمراً يقتضي التجدد و التعاقب؛ أي يجوز أن يقتضي ذلك البعض وجود مهية لا يمكن بقاء فرد منها بأن لا يقبل تلك^٦ المهية الوجود في أكثر من آنٍ واحدٍ مع أن

١. ط: سبب. ٢. ج، س، ش: - و الفساد. ٣. ش، ط: و.

٤. ش: اختاراً؛ هامش «ش»: اختياراً. ٥. ج، س، ش: - عنه.

٦. ج، س، ش: ذلك.

وجودها هو المقتضي للعلّة التامة القديمة؛ فيلزم تعاقبُ أفراد تلك^١ المهية وإلا لزم التخلف المحال؛ فتحقق الحوادث و صارت^٢ أسباباً لحوادث غير متناهية. هكذا يجب أن يعقل هذا المقام حتى يخلص عن مضائق الأوهام.

> ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد^٣ إلى الأسباب الخارجية؛ فإن اعتقاده النفع مثلاً في الأمر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز أن يكون باختياره السابق عليه؛ إذ الاختيار السابق أيضاً فرعٌ لاعتقادٍ آخر؛ ونقل^٤ الكلام إليه و يتسلسل؛ فتعيّن أن يكون الاعتقاد من الأسباب > التي ليست^٥ باختياره؛ ويستند تلك الأسباب إلى الترتيب > الذي في حركات الأفلاك و أوضاعها؛ وهو سببٌ معدٌّ لفيضان ذلك الاعتقاد مثلاً إعداداً قريباً أو بعيداً.

> والترتيب يستند إلى التقدير > أي الترتيب الخارجي يتوقف على التنزّل^٦ في مراتب العلم، كما أشير إليه؛ > و التقدير > الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب > يستند إلى القضاء > الذي هو إجمال العلم في عالم العقول؛ لأنّ التنزّل لا يكون إلا منه.

١. س، ش: ذلك. ٢. س: الحوادث فصارت. ٣. ش: اسناد.

٤. ش: ينقل. ٥. ش: ليس؛ هامش «ش»: ليست.

٦. ط: التنزيل.

> والقضاء ينبعث عن الأمر < الذي هو العلم البسيط الواجبي؛ لأنّ القلم^١ الذي هو محلّ القضاء متأخّر عنه؛ فتأخّر القضاء عنه بالطريق الأولى.

> وكلّ شيء مقدر < قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ أي خلق كلّ شيء بمقدارٍ يقتضيه الاستحقاق الذاتي للأعيان و الصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلّق الخلق بوجوداتها أو^٢ بكمالاتها اللاحقة^٣ بها.

قال الشيخ في تعليقاته: «المعدوم على الإطلاق لا قوّة فيه يقبل بها الوجود من موجد^٤؛ فلا يوجد البتّة؛ وليس كذلك الممكن؛ فإنّ فيه قوّة؛ فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد» /71/ انتهى؛ وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء و القدر؛ فافهم فإنّه سرّ دقيق يُعبّر عنه بسرّ القدر.

[٥٦]. فصّ

لما بيّن استناد الأفعال الاختيارية إلى القضاء و القدر كما هو رأي أهل الحقّ و كان المعتزلة يتوهّمون أن لا مدخل^٥ للقضاء و القدر للأفعال

١. ج، ط: العلم. ٢. ج، ش: و.

٣. ش: الاحقه؛ هامش «ش»: اللاحقه.

٤. ش: موجوده؛ هامش «ش»: موجد.

٥. ج: لا يدخل.

الاختيارية الصادرة عن العباد و يثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال و لا يستندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد و قدرتهم أشار إلى دفع توهمهم صريحاً؛ فقال: <فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء > أي يفعل الإنسان ما تعلق إرادته به من غير استناد إلى أمرٍ آخرٍ خارجٍ عن ذاته <استكشف عن اختياره > و هو تعلق إرادته به <و > قيل: <هل هو حادث فيه بعد ما^٢ لم يكن أو غير حادث؛ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ^٣ أول وجوده > و ليس كذلك؛ إذ نعلم بالضرورة أنّه لم يكن في بعض من هذا الزمان <و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه > أي لا يقدر على انفكاكه عنه؛ و هو باطل؛ إذ كلّ من أراد شيئاً و اختاره يمكن أن لا يريده <و لزم^٤ القول بأنّ اختياره مقتضى^٥ فيه من غيره؛ > لأنّ المفروض أنّه غير حادث فيه؛ فلو كان صادراً عنه باختياره لزم حدوثه فيه؛ فإذا لم يكن صادراً عنه فيكون عن غيره؛ فلا يكون هو^٦ مستقلاً في فعله باختياره و مع ذلك يجب انتهاءه إلى الاختيار الأزلي. /72/

فيه أنّ هذا لا يدلّ على أنّه غير صادر عنه، بل على أنّه صادر عنه

٣. س: مبداء.

٢. ج: - ما.

١. ج: - آخر.

٦. ط. - هو.

٥. ج: يقتضي.

٤. س، ش: لزومه.

بالاختيار؛ ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، لجواز أن يكون صادراً عنه بالإيجاب؛ فعلى هذا لا يكون فعله^١ اختيارياً صرفاً، بل يتطرق إليه شائبة الإيجاب؛ فحينئذٍ يجوز أن يرجع ضمير «غيره» إلى الاختيار؛ فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل.

> وإن كان حادثاً و لكل حادث^٢ مُحْدِث؛ فيكون اختياره عن سببٍ < حادثٍ > اقتضاه؛ < لأنّ المفروض أن^٣ معلوله حادث > و مُحْدِث أحدثه < و ذلك الحادث الذي به يصير الإنسان فاعلاً إما اختياراً^٤ آخر صادر عنه أو غيره؛ فإن كان الأوّل ينتقل الكلام إلى ذلك الاختيار^٥ و يتسلسل؛ و إليه أشار بقوله: < فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار^٦؛ و هذا^٧ يتسلسل إلى غير النهاية > و هو خلاف الواقع < أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيارٍ > و هو لا يمكن أن يكون من ذاته فقط و إلاّ لزم أن يكون معه دائماً و المفروض خلافه؛ < فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره > كأنّ ذلك الاختيار حامل له يوصله إلى فعله < و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره > و تلك الأسباب لا يذهب إلى غير النهاية؛ < فينتهي

١. ج: فعلا. ٢. ط: + سبب. ٣. ش: - يعبر عنه... أن.

٤. س: اختيارياً؛ هامش «ش»: اختيار. ٥. ط: - الاختيار.

٦. ج: الاختيار بالاختيار؛ ش: للاختيار بالاختيار؛ هامش «ش»: للاختيار بالاختيار.

٧. ج: هذه.

إلى الاختيار الأزلي < وهو علمه القديم > الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه؛ < لأنّ الأشياء صادرة عن ذاته لذاته^١؛ لأنّه يجب أن يكون ذاته القديمة سبباً تاماً لواحدٍ من الأشياء وإلا لم يتحقّق شيء أصلاً؛ وإذا كانت سبباً تاماً له يلزم من تحقّقها تحقّقه وإلا يلزم تخلّف العلة التامة عن معلولها؛ فإذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول إنهما يجب أن يكونا علة تامة لواحدٍ آخر مثلاً منها^٢، لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها؛ وقد تقرّر أنّه تعالى^٣ عالم بالأشياء علماً سابقاً على صدورها منه، فكلّ ما اقتضاه ذاته^٤ مع علمها بأنّه صادر منها فهو مراد لها؛ لأنّ الصادر عن الشيء بالذات إمّا طبيعي أو إرادي؛ وكلّ^٥ فعلٍ يصدر عن العلم فإنّه لا يكون طبيعياً؛ فتعيّن أن يكون إرادياً؛ فإذا كان الأشياء كلّها واقعة بالإرادة السرمديّة والاختيار الأزلي^٦ إمّا ابتداءً أو بواسطة.

وأمّا أنّ ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالأشياء فلأنّ^٧ معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذاته و مطلوب^٨ له بذاته؛ وكلّ ما هو كذلك فهو مراد له؛ فالمعلوم^٩ من حيث إنّه معلوم^{١٠} مراد له؛ فيكون عين علمه

٣. ط: تعالى.

٢. ج: فيها؛ ط: منهما.

١. ش: بذاته.

٤. ط: الازليّة.

٥. س: ارادي فكل.

٤. ج: + تعالى.

٨. س: مطلوباً.

٧. ج: فان.

١٠. ط: + له.

٩. ش: فلمعلوم؛ هامش «ش»: فالمعلوم.

تعالى؛ فيكون مقدماً بالذات على وجودات الممكنات و على الترتيب الذي فيها؛ فالاختيار الأزلي الذي هو علمه تعالى يوجب^١ ترتيب الكل^٢ على ما هو عليه؛ إذ الترتيب الذي عليه الكل^٣ ترتيب خارجي و هو فرع و تابع للترتيب العلمي؛ >فإنه إن انتهى^٤ إلى اختيارٍ حادثٍ عاد الكلام من الرأس < بأن نقول: هذا الاختيار الحادث إن كان من حادث آخر و هو أيضاً من ثالث و هلمّ جرّاً؛ فيتسلسل إلى غير النهاية؛ فيجب الانتهاء إلى اختيار أزليّ.

>فتبين^٥ من هذا < و ظهر ممّا تقدّم > أن كلّ كائن < حادث > من خير و شرّ يستند إلى أسباب^٦ منبعثة^٧ عن الإرادة^٨ الأزليّة <.

[٥٧]. فصّ

لما كان مذهب بعض المتكلمين^٩ - وهم الأشاعرة - أن الله تعالى يجوز أن يرى منزهاً عن المقابلة و الجهة و المكان، و خالفهم في ذلك ساير الفرق؛ و لانزاع للنافين^{١٠} في جواز الانكشاف التامّ العلمي^{١١} و

١. ج: وجب. ٢. ش: الكلي؛ هامش «ش»: الكل.

٣. ش: الكلي؛ هامش «ش»: الكل. ٤. س: ينتهي.

٥. ج: فبين؛ في مخطوطه «ش» يمكن أن يقرأ «فين» و ما شابهه و في هامشها «فتبين».

٦. ط: الاسباب. ٧. ش، ط: المنبعثة.

٨. ش: الارادات؛ هامش «ش»: الارادة. ٩. ج، ط: مذهب اهل الحق.

١٠. هامش «ش»: النافين. ١١. ج: الطمي.

لاللمبتين في امتناع ارتسام صورة من^١ المرئي في العين و اتّصال^٢ الشعاع الخارج^٣ من العين بالمرئي إنّما محلّ النزاع أنّا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدّ أو رسمٍ كان نوعاً من الإدراك. ثمّ إذا أبصرنا^٤ و غمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأوّل. ثمّ إذا فتحنا العين يحصل لنا نوع آخر من الإدراك^٥ فوق الأوّلين نسّميه^٦ الرؤية و لا يتعلّق في الدنيا إلّا بما هو في جهة أو مكان؛ فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصحّ أن يقع بدون المقابلة و الجهة و أن يتعلّق بذات الله تعالى منزهاً^٧ عن الجهة و المكان أم لا؟ فالأشاعرة يثبتونها و المعتزلة و ساير الفرق ينكرونها؛ فالشيخ عليه السلام^٨ أراد أن يبيّن ما هو مذهب ذلك البعض؛^٩ فقال:

> كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيء خاصّ كزيد أو شيء عامّ كالإنسان^{١٠}؛ و العامّ لا يقع عليه رؤية و لا يُصكّ < أي لا يُدرَك و لا يُحاط > بحاسّة^{١١} < كما لا يخفى. > أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن^{١٢} يُدرَك وجوده بالاستدلال أو بغير الاستدلال؛ و اسم المشاهدة^{١٣} يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته /73/ الخاصّة بعينها من غير

١. ط: - من. ٢. ج: ايصال. ٣. ج: الخارجى.
 ٤. ط: بصرنا. ٥. ط: من الادراك نوع آخر. ٦. ج: يسميها؛ س، ش: نسميها.
 ٧. ش، ط: منزّهة. ٨. ط: - رحمه الله. ٩. ج، ط: مذهب اهل الحق.
 ١٠. ج: كانسان. ١١. هامش «ش»: بجانيه. ١٢. ش: لا.
 ١٣. ش: المشاهدة؛ هامش «ش»: المشاهدة.

واسطة استدلال. < إن أراد أن المشاهدة يُطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم؛ إذ لا يُطلق في العرف اسمُ المشاهدة^١ على إدراك مجرد علم وجوده من غير استدلال^٢؛ ولو سلّم نقول: إنه يُطلق على إدراك العامّ الذي حصل^٣ بلا توسّط النظر؛ فلم أخرجهُ عن المشاهدة؛ وما ذكره في حيز^٤ الإثبات لا يثبتهُ؛ وإن أراد أنا^٥ نصطّح على إطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلانزاع فيه ولا حاجة إلى الاستدلال المشار إليه بقوله: < فإنّ الاستدلال على الغائب؛ > لأنّ الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصلٍ وحاضرٍ عند المدرك؛ فإنّه لو كان حاضراً لا يحتاج إلى الاستدلال لكنّ^٦ المستدلّ عليه ليس بغائبٍ مطلقاً، بل قبل الاستدلال؛ وأما بعده فلا^٧؛ فحينئذٍ لافرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلًا به ويتوقّف حصوله على حدسٍ أو تجربة؛ فالحكم بكون أحدهما غائباً والآخر ليس بغائبٍ لا يخلو عن تحكّمٍ إلّا أن يُقال: إنّ ما لا يتوقّف وجوده على النظر في حكم الحاضر؛ لأنّ الجهل الكامل هو الجهل المحوج إلى النظر أو يقال: إنّ ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي؛ فكأنّه لم يحضر.

٣. ش: جعل؛ هامش «ش»: حصل.

٤. ش: لاكن؛ هامش «ش»: لكن.

٢. ط: + إلّا.

٥. ج: ما.

١. ط: + إلّا.

٤. ج: خبر.

٧. ج: فلا محالة.

<والغائب يُنال بالاستدلال > فيه بحث؛ لأنه إن أراد أن كلَّ غائب يُنال بالاستدلال فهو ممنوع و سنده ما تقدّم؛ وإنَّ أراد أن بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعاً.

<و ما لا يُستدلّ عليه و يُحكم مع ذلك بإنّيته بلاشك فليس بغائب. > يرد عليه ما تقدّم آنفاً فلانعيده^١؛ <فكلّ موجود ليس بغائبٍ فهو مشاهد^٢. > إذ نسبة الموجود إلى الموجود لا يخلو عنهما؛ فإذا انتفى الغيبوبة تعيّن الحضور.

<فإدراك المشاهد هو المشاهدة^٣؛ و المشاهدة^٤ إمّا مباشرة و ملاقة > كما في إدراك اللامسة و الذائقة؛ إذ لا بدّ في كلّ منهما من أن يصل الحامل للكيفية المدركة إلى القوّة المدركة، مثلاً يجب في الإدراك^٥ اللمسي^٦ أن يصل الحامل للحرارة إلى بشرة اللامس حتّى يدركها <و إمّا من غير مباشرة > و ملاقة كإدراك القوّة الباصرة <و هذا هو الرؤية. > فيه تأمل؛ لأنّ الرؤية - كما حصلنا مهيتها - يلزمها أن تكون من غير مباشرة و ملاقة؛ و أمّا أن كلّ إدراك متعلّق بوجود^٧ خاصّ بعينه من غير توسط استدلالٍ إذا^٨ كان من غير مباشرة و ملاقة^٩

١. س، ش، ط: فلا يفيد. ٢. س، ش، ط: شاهد. ٣. ط: المشاهدة هو المشاهد.
٤. ط: - و المشاهدة. ٥. ج، س، ش، ط: ادراك؛ هامش «ش»: الادراك.
٦. ج: اللمس؛ ط: + من. ٧. ش: يوجد؛ هامش «ش»: بوجود.
٨. س: إذ. ٩. ج: - و ملاقة.

يكون رؤية، فغير معلوم.^١

<و الحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته؛ و^٢ ليس ذلك بالاستدلال^٣>
 كما سبق؛ <فجائز على ذاته مشاهدةً كماله من ذاته؛ فإذا تجلّى
 لغيره^٤ مغنياً^٥ عن^٦ الاستدلال و< ظاهر أنّ ذلك التجلّي > كان
 بلامباشرة و لا مماسّة كان مرئياً لذلك الغير. < إن أراد أنّه تعالى^٧
 ينكشف على ذلك الغير انكشافاً تامّاً علمياً^٨ فهو مسلمّ لكن لانزاع فيه؛
 و إن أراد أنّه^٩ تعالى يدرك بالإدراك المخصوص الذي يحصل لنا عند
 الإبصار المسمّى بالرؤية فممنوع^{١٠}؛ و ما ذكر في بيانه لا يفيد؛ و لا يجوز
 المباشرة التي هي إيصال الشخص بشرته إلى بشرة الآخر في حقّه
 تعالى؛ إذ لو جازت المباشرة بالنسبة إليه لكان ممكناً تعالى عن ذلك و
 إليه أشار بقوله: <حتى^{١١} لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان
 ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك > من كونه مسموعاً أو متعلّق الشمّ^{١٢}؛ و
 لما بيّن جواز رؤيته تعالى بمقدّمات عقلية أراد أن يبيّن^{١٣} جوازها بما
 هو مسلمّ عند الخصم؛ فقال: <و إذا كان في قدرة الصانع أن يجعل

١. ج: + و قد عرفت؛ هامش «ج»: أي قد عرفت أنّ المشاهد إنّما هو أمر جزئي و الاستدلال لا يكون عليه.
 ٢. ج: + انه.
 ٣. ش: باستدلال.
 ٤. ج: بصره.
 ٥. ج: مغيباً؛ ط: منعنا.
 ٦. س، ش، ط: - عن.
 ٧. ج: + تعالى؛ ط: اراد به ان. ٨. ش: علماً؛ هامش «ش»: علمياً.
 ٩. ش: نه.
 ١٠. ج: ممنوع.
 ١١. ط: - لو جازت... حتى.
 ١٢. ج: - الشمّ.
 ١٣. ج: - يبيّن.

قوة هذا الإدراك في عضو البصر > أي إذا كان الصانع قادراً على أن يجعل العضو البصري^١ > الذي يكون بعد البعث > بحيثية يحصل له^٢ الإدراك بلامباشرة و ملاقاتة؛ ففي قدرته أيضاً أن يخلق هذه الحالة^٣ المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه^٤ و لا تكيف؛ إذ ليس هذا بأبعد من ذلك كما أشار إليه بقوله: > لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه و لا تكيف و لامسامية و لا محاذاة تعالى عما يشركون. <

> تفسير قوله < يعني أن الكلام الذي يأتي عقيب هذا شرح لقوله: > فلا لبس له؛ فهو^٥ صراح^٦؛ فهو ظاهر. < و^٧ هو قوله: > كل شيء يُخفى < فخفاؤه > إما لسقوط حاله < و^٨ مرتبته > في الوجود حتى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف و إما أن يكون لشدة قوته < و علو مرتبته > و عجز قوة المدرك عنه و يكون^٩ حظه من وجوده قوياً < و افرأ^{١٠} > مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته^{١١} < أي نظرت إليها > أنت حسيراً < أي^{١٢} عجزت

١. س: البصر. ٢. ج: به. ٣. ش: الحال؛ هامش «ش»: الحالة. ٤. ش: تشبه؛ هامش «ش»: تشبيه. ٥. ج: قهر. ٦. س: صراخ. ٧. س، ش، ط: - و. ٨. ط: - و. ٩. ج، س: لكون. ١٠. ط: وفرا. ١١. ج: زمعته. ١٢. ج، ش: - أي.

عن إدراكها > و خفى شكله عليها كثيراً < و يحتمل أن يكون سبب الخفاء^١ أن مهيتته لا تصلح لأن تكون متعلقة^٢ لإدراك^٣ أو تصلح له و لكن تعجز القوى الدراكة عن الإتيان بإدراك شأنه^٣ إن يتعلق بها^٤.

> و إما أن يكون < خفاؤه > لسترٍ < يمنع الإدراك عن الوصول إليه > و الستر إما مبائن كالحائط يحول بين البصر و بين ما ورائه^٥ و إما غير مبائن و هو إما مخالط^٦ لحقيقة الشيء و إما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيتها < أي غشيت تلك الأمور تلك^٧ الحقيقة؛ فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الإنسانية بالإنسان؛ > فهي < أي تلك الحقيقة > خفية فيها < أي في تلك العوارض^٨؛ لأن الموضوع ليس بساتر لذاته، بل لأجل أنه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بُعيد هذا؛ فعلى هذا يكون المخالط^٩ الساتر حقيقةً هو العوارض؛ و يمكن أن^{١٠} يكون المحلّ ساتراً لذاته كالحال؛ فيكون الحقيقة خفية في المحلّ و العوارض لا في العوارض فقط؛ و الساتر المخالط لا يخلو عن المحلّ و الحال؛ لأنه

١. ش: الخفى؛ هامش «ش»: الخفاء.
 ٢. ج، س، ش: متعلقاً.
 ٣. ط: ماهيتته.
 ٤. س: منها.
 ٥. س: ماوأه.
 ٦. ط: مختلط.
 ٧. ج، س، ش: ذلك.
 ٨. ش: العرض؛ هامش «ش»: العوارض.
 ٩. ط: المخالطة.
 ١٠. س: - أن.

إذا لم يكن أحدهما لكان^١ مبائناً لها؛ إذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كل منهما عن الآخر؛ فلا يكون جزئاً؛ فتعيّن أن يكون مبائناً.

< وكذلك > الحال < لسائر الأمور المحسوسة^٢ > في كونها محفوفة^٣ بمحالتها و أمور حالة فيها؛ < فالعقل^٤ يحتاج إلى قشرها^٥ > أي إلى إزالة تلك الحجب < عنها حتى يخلص > عن هذه الموانع؛ < فإذا حصل له الخلاص > منها < وصل إلى حاقّ كُنْهها و الملاصق مثل الثوب^٦ للابس^٧ و هو في حكم المبائن > بل هو مبائن.

[٥٨]. فصّ

< الملاصق و المبائن يخفيان > و يجعلان الشيء مخفياً < لتوقيفهما الإدراك > و جعلهما إيّاه موقوفاً < عندهما؛ لأنّهما أقرب إلى المدرك. > فوق إدراكه أوّلاً عليهما؛ فلم يصل إلى ما بعدهما، لمحجوبيته بهما.

١. ش: كان. ٢. ش، ط: المخصوصة. ٣. ج: + او. ٤. في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «بالفعل» و «بالعقل». ٥. ط: تسترها. ٦. ط: الثياب. ٧. ج: اللابس.

[٥٩]. فص

>الموضوع يُخفى الحقيقة الجليّة لما يتبع انفعالاته < أي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع > من اللواحق الغريبة؛ < لأنّ لاستعدادات^١ المحلّ و أحواله مدخلاً في فيضان أحوال مخصوصة عليها على ما أوضحه بقوله: >كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسانية؛ فإذا كانت كبيرة معتدلة < لا يميل كفياتها إلى الإفراط و التفريط > كان الشخص عظيم الجتّة حسن الصورة؛ < إذ بالكبر^٢ يصير جتّتها عظيمة؛ و بالاعتدال يتناسب الأعضاء و كفياتها؛ فيصير به حسن الصورة.

>و إن كانت يابسة^٣ قليلة كان < الشخص المتكوّن منها > بالضدّ < أي يكون صغير الحجم قبيح الصورة، لانتفاء أسباب العظم و الحُسن > و كذلك يتبع طباعها المختلفة < أي يتبع اختلاف حقيقة النطفة > أحوال غريبة مختلفة < كما يشاهد^٤ من الاختلافات التي بين^٥ أنواع الحيوانات.

٣. ط: بالسنة.

٢. س: بالكثير.

١. ج: الاستعداد.

٥. ط: من.

٤. س: الشاهد.

[٦٠] فص

<القرب> نوعان صوري و هو قُرب <مكاني و معنوي^١؛ > فكما أنّ غاية القرب المكاني هو اتصال أحد الجسمين بالآخر اتصالاً حسيّاً^٢ كذلك غاية القرب المعنوي^٣ هو اتصال أحد الشئيين^٤ بالآخر اتصالاً عقليّاً؛ ولذا عبّر عن القرب المعنوي بالاتصال.

<و الحق غير مكاني؛ > لأنّه لو كان مكانياً لكان ذا وضع؛ فلا يخلو إمّا أن يقوم بذاته أو بغيره. لا جائز أن يقوم بغيره؛ إذ هو منافٍ للوجوب الذاتي؛ فتعيّن أن يقوم بذاته؛ و حينئذٍ لا يجوز أن لا ينقسم أصلاً؛ لأنّ المتحيّز بالذات فوقه غير تحته و كذلك يمينه غير يساره؛ فيجب أن ينقسم؛ و الانقسام^٥ يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي؛ <فلا يتصوّر فيه قُربٌ و بُعدٌ مكانيٌّ. >

<و المعنوي إمّا اتصال من قبل الوجود و إمّا اتصال من قبل المهية > أي القرب المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة إمّا من جانب الوجود أو من جانب المهية. لا جائز أن يكون من جانب المهية؛ لأنّ <الأوّل الحق لا يناسب شيئاً^٦ > بوجه من الوجوه <في المهية؛ >

٣. ط: + و.
٥. ط: ينقسم فالانقسام.

١. ج، ش: - و معنوي. ٢. ج: حسنا.

٤. ش: الشين؛ هامش «ش»: الشئين.

٦. ج: شيا.

إذ لا مهية له - كما سلف - فضلاً عن أن يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في المهية؛ >فليس لشيء^١ إليه نسبة أقرب و أبعد في المهية؛ <فتعين أن يكون من جانب الوجود > و اتصال الوجود لا يقتضي < في الواقع > قُرباً أقرب^٢ < و أشدّ > من قُربه تعالى < بالأشياء؛ يعني أن طبيعة الاتصال الذي هو القُرب لا يقتضي في الوجود و لا يمكن لها فرد هو قُربٌ مخصوصٌ أقوى من قُربه تعالى بالوجودات. > و كيف < لا يكون كذلك > و هو مبدأ كل وجود و مُعطيه؟! < كما سبق بيانه؛ فيكون جميع الوجودات حاصلة منه؛ فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي و ارتباط ذاتي بتلك الوجودات بخلاف ساير المهيّات؛ فإنها من حيث ذاتها أجنبية عنها بعيدة منها. ثم بواسطة ذاته تقدّست يحصل لها اتصال بالوجودات و قُربٌ منها.

> و إن فعل بواسطةٍ فللواسطة واسطة <^٣ و الواسطة من حيث هي غير مرتبطة^٤ بشيء^٥، بل من حيث إنها متحقّقة و تلك الحيشة يكون من الغير > و هو أقرب من الواسطة؛ < إذ الواسطة يصير بسببه واسطة؛ فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس؛ فإنها إنّما^٦ يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة؛ و لاشكّ أن قُرب الضوء من الشمس أقوى من قُربه من^٧

٣. ط: + و هو أقرب من الواسطة.

٦. ط: اذا.

٢. ط: قرب.

٥. ط: لشيء.

١. ج: شان.

٤. ش: واسطة.

٧. ط: إلى.

الكوّة، بل لانسبة بينهما في القُرب، كما لا يخفى؛ فلاقُرب أشدّ من قُربه تعالى بالموجودات^١.

وإذا تمهد ما قرّرناه >فلاخفاء بالحقّ الأوّل من قبَل سائر ملاصقٍ أو مبائنٍ؛ < لأنّ الخفاء من هذه الجهة إنّما يتصوّر^٢ في الكائنات وقد تنزّه الواجب تعالى عنها؛ < و > أيضاً >قد تنزّه الحقّ الأوّل عن مخالطة الموضوع < وإلّا يلزم أن يكون محتاجاً إليه > و تقدّس عن عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة؛ فما به^٣ لبس في ذاته. < لا يلزم من تنزّهه^٤ عمّا ذكر أن لا يكون له^٥ لبس في ذاته، لجواز أن تكون له عوارض ذاتية ساترة إيّاه إلّا أن يقال: إنّ العوارض^٦ الذاتية أيضاً هناك منتفٍ؛ إذ ليس في الخارج إلّا ذات بحت ينتزع^٧ عنها^٨ العقل اعتبارات إمّا من نفس ذاته فقط وإمّا من حيث إضافتها إلى شيء؛ والقول بكونها ساترة له^٩ في غاية الاستبعاد؛ تأمّل.

[٦١] فصّ

>لاوجود أكمل من وجوده؛ < لأنّه تمام^{١٠} فوق التمام - كما مرّ - ولا

- | | |
|---------------------------------------|--------------------|
| ١. ج: بالوجودات؛ س: - بالموجودات. | ٢. ط: يصير. |
| ٣. هامش «ش»: و ما به؛ ط: الغريبه فيه. | ٤. ج: نزّهته. |
| ٥. ج، س: به. | ٦. ط: يجب أن ينزع. |
| ٦. س: العواض. | ٧. ج، س: + و. |
| ٨. س: بحت ينتزعاها. | ٩. ج: لها. |

شيء من الوجودات كذلك؛ فيكون أكمل منها.

< فلا خفاء به من > جهة < نقص^١ الوجود؛ فهو في ذاته ظهور؛ >
إذ أسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفٍ بالكلية، كما بيّنه.^٢

< ولشدة ظهوره باطن و > كيف لا يكون كذلك و الحال أنه > به
يظهر كل ظاهر كالشمس^٣ < فإنها > يُظهر كل خفي < على الأبصار
> ويستبطن عنها لا عن خفاء < بل لعجزها^٤ عن إدراكها.

< تفسير الفص الذي بعده لاكثره في هوية ذات الحق؛ > لأن
الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي > واختلاط^٥ له
بالأشياء < لا بالمحلية و لا بالحالية^٦ كما سبق > بل تفرّد < في ذاته
> بلاغواش < غريبة و عوارض لا خارجية^٧؛ > و من هناك < أي و
من أجل عدم الاختلاط و تفرّده عن العوارض > ظاهريته؛ و كل كثرة
و اختلاط فهو بعد ذاته؛ < لأنها معلولة للذات و رتبة المعلولية التأخر
> و < بعد > ظاهريته < أيضاً؛ لأنّ ظاهريته عين ذاته؛ لأنها عبارة
عن علمه تعالى بذاته؛ و لاشكّ في أن يكون الكثرة و الاختلاط بعد
الذات؛ فيكون بعد ظاهريتها؛ و الكثرة و الاختلاط التي بعد الذات
ليست صادرة عن الذات من حيث إنّها اعتبر معها شيء آخر؛ إذ كلّ

١. ط: بعض. ٢. ش: كماهية؛ هامش «ش»: كما بينه.

٣. ط: ظهر بالشمس. ٤. س: يعجزها. ٥. ط: اخلاط.

٦. ط: بالخلية و لا بالخالية. ٧. ج: عوارض حاجبه. ٨. ط: و.

شيء اعتبر معها فهو صادر عنها > ولكن < تلك الكثرة صادرة > من ذاته < المجردة > من حيث وحدتها < أي من حيث إنها^١ لم يكن معها شيء؛ > فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته < يعني أن ذاته^٢ من حيث > هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ و من ظهورها < الذي هو عين ذاته > يظهر كل شيء؛ فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء؛ < إذ ما من شيء من الأشياء إلا و هو يدل عليه دلالة عقلية قطعية، كما قيل:

ففي كل شيء له آية تدل^٣ على أنه واحد

> وهو ظهور بالآيات و بعد ظهوره بالذات < كما لا يخفى > و ظاهريته الثانية تتصل بالكثرة < إمّا من قبل أسباب الظهور التي هي الآيات؛ وإمّا من قبل مَن ظهر ذاته تعالى عليه > و تنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة < وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة و منشأ لظاهريته الثانية؛ لأنّ العلم بالذات سبب للعلم بالأشياء - كما سبق - و العلم بالأشياء سبب لوجودها في العين و وجودها في العين سبب لظاهريته الثانية.

١. ج، س: انه.

٢. ج، س، ش: ذاتها.

٣. ج، س، ش: دليل؛ هامش «ش»: تدل.

[٦٢]. فصّ

> لا يجوز أن يقال: إنَّ الحقَّ الأوَّل يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور < أي لا يجوز أن يكون علمه بالأشياء مستفاداً من الأمور الصادرة عن قدرته ^١ > كما ندرك الأشياء المحسوسة < أي كاستفادتنا إدراك تلك الأشياء > من جهة حضورها وتأثيرها فينا؛ < إذ لو كان علمه بالأشياء كذلك > فتكون < الأشياء > هي الأسباب لعالمية ^٢ الحقِّ < وهو باطل؛ لأنّه يلزم استكمالها بالغير؛ وهو باطل، لاستلزامه النقصان المنزّه ^٣ عنه؛ ولأنّه تعالى ^٤ يعلم ذاته و يلزم منه العلم بما يوجبه ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء مستفاداً من علمه بالذات لا من الخارج؛ و إلى بيان آخر أشار بقوله: < بل يجب أن يُعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست > لا من الخارج؛ < لأنّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ^٥ > المتعلقة بكلّ الممكنات؛ لأنّ القدرة إمّا عين ذاته ^٦ - كما هو الظاهر من كلامه سابقاً حيث قال: «لحظت الأحدية و كانت قدرة» - أو لازمة لها؛ و القدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور؛ < فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكلّ؛ فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره؛ > و العلوم الحاصلة لذاته ^٧ و إن كانت بأجمعها

١. ط: الصادرة عنه.

٢. س: لعالمية.

٣. ج: المبرّأ.

٤. ج: - تعالى.

٥. ج، ط: المستقلة.

٦. ط: الذات.

٧. ج: + تعالى.

صادرة من الله تعالى لكنّه يجوز أن يكون بينها ترتّب^١ > إذ^٢ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإن^٣ علم^٤ الحقّ الأوّل بطاعة العبد الذي قدّر طاعته سبباً لعلمه بأنّه ينال رحمته^٥؛ و علمه بأنّه < أي بأن^٦ ثوابه > ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأنّ فلاناً إذا دخل الجنة لم يُعده إلى النار و لا يوجب هذا قبلية و بعدية في الزمان، بل^٧ يوجب القبلية و البعدية التي بالذات؛ و «قبل»^٨ يقال على وجوه خمسة < عند الحكماء:

[١.] > فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي < و هو قبل لا يجمع مع البعد؛ أعني أنّه قبل يكون نفس قبلية فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد؛ و قد اعتبر في تلك القبلية أجزاء الزمان إمّا بالوقوع فيها كالذي يقع في أوّل شهر بالنسبة إلى ما يقع في آخره؛ و إمّا ذوات تلك الأجزاء من حيث هي كالأجزاء الذي هو أوّل شهر بالنسبة إلى الجزء الذي هو آخره؛ فلو كان بعض تلك الأجزاء علّة معدّة^٩ للبعض الآخر منها لا ينتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية؛ لأنّ منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو أنّ اللاحق يتوقّف على عدم السابق لا أنّ قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غايته أن

٣. ش: و ان.

٢. س، ش: أو.

١. ط: ترتيب.

٦. ش: - بأن.

٥. س، ش، ط: رحمه.

٤. س: العلم.

٩. س: تعد.

٨. ط: قيل.

٧. ج: و.

يجتمع^١ في أجزاء الزمان تقدّم زمني و تقدّم بالطبع؛ /74/ و لا محذور في ذلك كالأب الفاضل بالنسبة إلى الابن؛ فإنّ له تقدّمًا بالطبع و تقدّمًا بالزمان^٢ و تقدّمًا بالشرف.

[٢.] > و يقال قبل بالطبع؛ و هو الذي لا يوجد الآخر دونه و هو يوجد دون الآخر < أي الذي يكون محتاجاً إليه و لا يكون^٣ علّة موجبة له > مثل الواحد للإثنين. <

[٣.] > و يقال قبل بالترتيب < أي^٤ قبل اعتبر معه^٥ الوقوع في المرتبة؛ و هو إمّا حسي > كالصفّ الأوّل قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة < أو عقلي كالجنس بالنسبة إلى النوع إذا أخذت^٦ من جانب الأعلى. قال الشيخ في قاطيغورياس^٧ الشفاء: «المتقدّم بالرتبة على الإطلاق هو الشيء الذي تنسب إليه أشياء أخرى؛ فيكون^٨ بعضها أقرب منه و بعضها أبعد» /75/ و أمّا البعد^٩ المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب.

[٤.] > و يقال قبل بالشرف < و هو قبل أُعترف به زيادة الفضيلة على ما دونه > مثل < كون > أبي بكر^{١٠} قبل عمر^{١١}. <

١. ط: يجمع. ٢. ج: بالطبع و بعده. ٣. ط: - يكون.
 ٤. ش: + هو. ٥. ج: فيه. ٦. س، ش: اخذ.
 ٧. س: قاطيغوريات. ٨. س: فيكون.
 ٩. س، ش، ط: بعد؛ هامش «ش»: البعد.
 ١٠. ط: + رضى الله عنه.
 ١١. ط: + رضى الله عنه.

[٥.] > و يقال قبل بالذات و استحقاق الوجود < و هو قبلية العلة الموجبة على معلولها و يكونان معاً في الزمان لكن لا يكونان^١ معاً بالقياس إلى حصول الوجود و الوجوب؛ و ذلك لأنّ وجود ذلك و وجوبه لم يحصل من هذا؛ و أمّا وجود هذا و وجوبه فحاصل من ذلك؛ فيكون هو أقدم بالقياس إلى حصول الوجود و الوجوب > مثل إرادة الله تعالى و كون الشيء؛ فإنّهما يكونان معاً لا يتأخّر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان؛ < إذ لا يمكن أن يتخلّف المراد عن تعلّق إرادته تعالى به كما هو مذهب أهل الحقّ > لكنّه يتأخّر^٢ في حقيقة الذات؛ لأنك تقول: «أراد الله فكان الشيء» و لا تقول: «كان الشيء فأراد الله.» < و هذا الترتيب العقلي المصحّح لدخول الفاء على المحتاج^٣ هو القبليّة المشتركة بين القبل بالذات و القبل^٤ بالطبع.

[٦٣.] فصّ

> ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته و علمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته < كما سبق بيان ذلك مفصّلاً.
> وفيها < أي و في تلك الصفة التي هي العلم بالكلّ > الكثرة الغير

٣. ج: + و.

٢. س: تأخر.

١. س: لا يكون.

٤. ش: + و.

المتناهية^١ بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية^٢ و^٣ بحسب مقابلة القوة و القدرة الغير المتناهية < باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تُحصى؛ > فلاكثرة في الذات < أي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات > بل < يكون الكثرة في ما هو > بعد الذات < بعدية ذاتية؛ > فإن الصفة < التي هي العلم > بعد الذات لا بزمان، بل بترتب الوجود؛ < لأن الذات علّة موجبة لها > لكن لتلك الكثرة ترتيب^٤ < سببي و مسببي > ترتقى < تلك الكثرة و تنتهي > به < أي بسبب ذلك الترتيب > إلى الذات يطول^٥ شرحه < و تفصيله؛ و يعلم ذلك إجمالاً من الترتيب الذي في الموجودات العينية؛ لأنه حكاية عن الترتيب الذي بينها باعتبار وجوداتها العلمية > الترتيب يجمع^٦ الكثرة < المتفرقة > في < سلك واحد و > نظام و النظام وحدة ما < به تصير تلك الكثرة واحدة؛ > و إذا اعتبر الحق ذاتاً و صفاتاً كان كل^٧ في وحدة < هي ذلك النظام؛ > فإن كان كل كل < يعني كل مركب > متمثلاً في قدرته و علمه.

ذهب الشيخ أبو عليّ إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء عين قدرته عليها؛ إذ بمجرد علمه بها يتمكن من الإيجاد؛ فلو كنا نعمل الأشياء بواسطة

١. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «المتنابهة» و «المتنايهة»؛ لأن الكلمة مهملة.

٢. ج، س، ش: - بحسب... و. ٣. ط: القدرة و القوة. ٤. ش، ط: ترتب.

٥. ط: بطول. ٦. ط: بجمع. ٧. ج: الكل.

علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك؛ لأنّ معنى القدرة فينا هو أن يتمكن على إيجاد ما علمناه و ذلك يتعلّق بالقوّة^١ المحرّكة و الآلات؛ و إذا كان ذلك غير جائز في الأوّل و كان علمه بالمقدور كافياً في أن يوجد؛ فيكون علمه قدرة لكنّ كلام المتن يدلّ على أن القدرة مغايرة للعلم؛ لأنّه جعل ملاحظة القدرة سبباً للعلم بالكلّ حيث فرّع قوله: «فلحظ الكلّ» على قوله: «لحظ القدرة المستعلية^٢».

< و منهما^٣ > أي من القدرة و العلم > يحصل حقيقة الكلّ مفرزة^٤ < معرّاة^٥ عن اللواحق الخارجية المادّية على وجه الكليّة > ثمّ يكتسى الموادّ < و عوارضها باعتبار وجودها في الخارج. و الحاصل: أن القدرة و العلم يتعلّقان بالحقائق المركّبة من وجهين: أحدهما: باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كليّ إجمالي. و ثانيهما: باعتبار وجودها في الخارج مقرونة^٦ باللواحق المادّية. > فهو كلّ الكلّ^٧ من حيث صفاته و قد اشتملت عليها أحدية ذاته < يعني أن صفاته مشتملة على الكلّ و ذاته مشتملة على تلك الصفات؛ فيكون ذاته لاشتماله على الكلّ كلّ الكلّ.

> تفسير الفصّ الذي بعده < و هو قوله: «هو الحقّ»؛ فكيف لا يقال

٣. ط: منها.

٢. ج، ط: المستقلة.

١. س: + و.

٥. ج: قواه.

٤. ش: مفردة؛ هامش «ش»: مفرزة.

٧. س: الكلي.

٦. س: المقرونة.

حقّ للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع إليه بأن يكون الواقع مطابقاً - بكسر الباء - والقول مطابقاً^١ - بفتحها - وإذا قيس القول إلى الواقع^٢ بأن يكون القول مطابقاً - بكسر الباء - و^٣ الواقع مطابقاً - بفتحها - يكون بهذا الاعتبار صدقاً ولذا قيده بقوله: <إذا طابق القول > أي إطلاق الحقّ على القول باعتبار كون الواقع مطابقاً له.

<و يقال «حقّ» للعقد > أيضاً إذا طابقه الواقع.

<و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل > أي في وقت من الأوقات سواء تحقّق حصوله كقولنا: «الجنة حقّ و النار حقّ» أو سيتحقّق^٤ كقولنا: «القيامة حقّ و الحساب حقّ».

<و يقال «حقّ» للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه > وهو ما يكون مهيته عين إنّيته^٥.

<و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛ > لأنّ القول إنّما يُطلق عليه الحقّ بواسطة مطابقته للمخبر عنه؛ فالمخبر عنه أولى بأن يكون حقّاً.

<حقّ من جهة الوجود؛ > لأنّ وجوده أقوى^٦ من وجودات الموجودات و أكملها؛ فهو أحقّ بأن يكون حقّاً.

١. ش: مطابقاً.

٢. س: الواقع.

٣. ج: - و.

٤. ط: يستحق.

٥. ط: ذاته.

٦. س: تتم.

<حق من جهة أنه لاسبيل للبطلان إليه > و لا يتطرق الفناء إلى

ذاته.

<لكننا إذا قلنا له: «إنه حق» فلأنه الواجب الذي لا يخالطه بطلان >

يعنى أنا إذا أطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به ^١ المعنى

الثالث؛ لأنه لا مرتبة أعلى منه في الحقيقة ^٢، لعدم مخالطة البطلان مطلقاً

<و> لأنه به <يجب وجود ^٣ كل باطل > كما قال الشاعر: <ألا كل

شيء ما خلا الله باطل >؛

<و هو باطن؛ ^٤ لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك

فخفي > كما مرّ مراراً <و هو ظاهر من حيث إن الآثار تنسب إلى

صفاته و تجب > تلك الصفات <عن ذاته؛ فيصدق بها > أي بتلك

الصفات من حيث إنها ثابتة للذات <مثل القدرة و العلم؛ يعنى أن في

القدرة و العلم ^٥ مساعاً و سعة؛ > إذ كل من ينظر في الموجودات

الممكنة نظراً صحيحاً و يتدبر فيها تدبراً كاملاً يعلم أنه تعالى عليم قادر

بخلاف كنه ^٦ الذات؛ فإنه لا يمكن أن يطلع عليه أحد، كما أشار إليه

بقوله: <فأما الذات فهي ممتنعة؛ فلا يطلع على حقيقة الذات > و كُنْهها؛

<فهو ^٧ > أي كنه ^٨ الذات <باطن باعتبارنا > و عجز قوانا المدركة

١. ش: مراد بانه.

٢. ج، ط: الحقيقة.

٣. ط: و بوجود.

٤. ط: - و هو باطن.

٥. س، ش: - و العلم.

٦. ج: - كنه.

٧. ج: - كنه.

٨. ط: فهي.

عن إدراكه < و ذلك > أي كونه باطناً < لامن جهة > حاجب و ساتر؛
< و ظاهر باعتباره > أي بالقياس إلى نفس ذاته < و من جهته > وهي
الآيات الدالة عليه المنتسبة^١ إلى صفاته الواجبة لذاته تقدّست.

اعلم أن كمال العبد التحلي^٢ بصفاته و أسمائه بقدر ما يليق به و
يناسب ذاته؛ إذ به^٣ يحصل المطلوب الحقيقي؛ و للناس فيه مراتب
متفاوتة. فمنهم من لم يكن له حظٌّ منها إلا سماع اللفظ؛ فهو في رتبة
البهيمة^٤ أو يكون حظّه فهم معناه اللغوي؛ فهو قريب من الأوّل في
المرتبة أو يكون حظّه اعتقاد^٥ ثبوت معناه لله تعالى من غير كسب^٦، بل
تقليد؛ فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و أكثر العوامّ لكنّ حظوظ العارفين
من^٧ معاني أسماء الله تعالى ثلاثة:

الأوّل: معرفة هذه^٨ المعاني بالمكاشفة و المشاهدة بحيث لا يجوز
فيها الخطأ؛ و كم بين هذه^٩ و بين الاعتقاد التقليدي أو الاعتقاد من
الدليل الجدلي؟!

الثاني: استعظامهم^{١٠} ما^{١١} ينكشف لهم^{١٢} من صفات الجلال على وجه

١. ج: المتشبه. ٢. س: التحل؛ ط: التجلي. ٣. ج: - به.
٤. ج: البهيمية؛ س: البهيمه. ٥. ج: اعتقاده. ٦. ش، ط: كشف.
٧. س: - من. ٨. ج: - هذه. ٩. س: هذ.
١٠. ج: انعطافهم؛ ش: استعظافهم. ١١. ج: بما.
١٢. ج: بهم.

ينبعث منه شوقهم إلى الاتّصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقتربوا بها^١ من الحقّ قُرباً^٢ بالصفة لا بالمكان؛ و يحصل لهم شبهً بالملائكة المقربين.

الثالث: السعي في اكتساب الممكن من^٣ تلك الصفات و التحلّي^٤ بها و به يصير العبد ربّانياً قريباً من الربّ تعالى و يصير رفيقاً للملأ الأعلى.

فإن قيل: كيف يكون القُرب من الله تعالى مع أنّه في غاية التنزّه و البُعد عن صفات المخلوقين؟!

قلتُ: الموجودات على قسمين كامل و ناقص؛ و مهما^٥ تفاوتت درجات الكمال و اقتصر منتهى^٦ على واحد حتّى لم يكن الكمال^٧ المطلق إلّا له و يكون لباقي^٨ الموجودات كمالات متفاوتة؛ فأكملها أقرب إلى الذي له الكمال المطلق قُرباً بالدرجة و الرتبة لا بالمكان؛ فيتفاوت القُرب منه تعالى بتفاوت الكمالات.

قال الشيخ الصمداني في عوارف المعارف: «حكى عن الشيخ أبي عليّ الفارمزي^٩ أنّه حكى عن شيخه أبي القاسم الكركاني^{١٠} أنّه قال:

٣. ش: بين.
٤. ط: + الكمال.
٥. ج: لها في.
٦. ج: الكركان؛ ط: السكركاني.

١. ش: لتقرير انها
٢. ج: فيها.
٣. س، ش، ط: التخلق.
٤. ج: بهما.
٥. ش: اكمال؛ هامش «ش»: الكمال.
٦. ج، س، ش، ط: الفارمدي.

«الأسماء التسعة و التسعين تصير أوصافاً للعبد السالك و هو بعد في السلوك غير واصل» و يكون^١ الشيخ عليه السلام عنى^٢ بهذا^٣ أن العبد يأخذ من كل اسم وصفاً يلائم حال البشر و قصوره و ضعفه مثل أن يأخذ من اسم «الرحيم» معنى من الرحمة على قدرة البشر؛ و كل إشارات المشايخ عليهم السلام^٤ في الأسماء و الصفات التي هي أعز علومهم على هذا المعنى و التفسير؛ و كل من توهم بذلك شيئاً من الحلول تزندق و ألد^٥» /76/ إلى هذا كلامه.

و إذا تقرّر هذا فنقول: >إنك إذا اكتسبت^٦ ظلماً^٧ من صفاته^٩ قطعك ذلك عن صفات البشرية و قلع عرقك عن مفرس^{١٠} الجسمانية؛ < لأنك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى و المجردات و تبعد من علائق البشرية و عوائق الجسمانيات مثل أن تكتسب من اسمه «القدوس» مثلاً أن تطهر^{١١} جسمك عن الكدورات و حواسك عن اللذات الجسمانية و التصورات الخيالية و روحك عن رذائل الأخلاق و الصفات السبعية و سرّك عن الالتفات إلى ما سواه من الحظوظ الدنيوية و الأخروية و أن تلتفت إلى

١. س: + مراد. ٢. س: عن. ٣. ط: هذا.
 ٤. س: رحمه الله. ٥. ج: - الحد؛ ط: الحد. ٦. ج: - إلى.
 ٧. ش: اكتسبه؛ هامش «ش»: اكتسبت. ٨. ط: كلا.
 ٩. ط: + تعالى. ١٠. ط: مفرس. ١١. ج: يظهر.

معرفة الحق لذاته و معرفة الخير للعمل به؛ و ظاهر أن الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق و يبعدك عن الخلق و هكذا ظلال باقي الأسماء؛ فاجهد أن تكتسب ظلالها لتفوز فوزاً عظيماً؛ فاذا اكتسبتها >فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا يدرك؛ < إذ غاية نيل البشر في إدراك ذاته المقدسة إدراك أنها لا تدرك؛ >فالتذنت^١ بأن تدرك أن لا يدرك؛ فلذلك < أي فلأجل التذاذك بأن تدرك أنه لا يمكنك إدراك الذات > عليك أن تأخذ من بطونه < و هو كونه بحيث لا يمكن^٢ أن يتعلق به الإدراك و علمته^٣ بهذه الحيشة متوجّهاً >إلى ظهوره < باعتبار الآيات و المخلوقات؛ > فيظهر لك عالم الأعلى و عالم الربوبية عن الأفق الأسفل و عالم البشرية. < إذ من هذا العالم تنتقل إلى عالم الأعلى؛ لأننا ندرك المحسوسات التي هي أقرب إلينا أولاً ثم بالنظر و التأمل فيها يظهر علينا عالم المجرّدات و كيفية صدورها عن مبدئها.

[٦٤]. فصّ

>الحدّ < التامّ > يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق» فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً. < هذا عند جمهور

٣. ج: علمه.

٢. ج: لا يمكن.

١. ج: فالتذاذك.

المنطقيين و المشهور بينهم؛ و الحقّ أنّه لا يجب أن يكون مؤلفاً منهما؛ لأنّ الواجب فيه أن يكون موصلاً إلى الكنه مع اعتبار جميع الأجزاء فيه أعمّ من أن يكون محمولة أو لا و من الذي فرض عليها^١ محموليتها و لو وجب تألّفه من الجنس و الفصل يلزم أن لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب؛ لأنّ المهيّة المركّبة من أجزاء غير محمولة كالعشرة إذا حصل جميع أجزائها في العقل مفصلاً فلاشكّ أنّه حينئذٍ يحصل مهية ذلك المركّب في العقل^٢؛ فيكون جميع الأجزاء باعتبار التفصيل موصلاً إلى التصرّو خارجاً عن الطرق الموصلة المبيّنة في المنطق.

[٦٥]. فصّ

<الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة. > ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادّة و قد أطلق قبل^٣ هذا على المادّة حيث قال^٤: «مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية» إلا أن يعمّم في الصفات بحيث يتناول الجوهر أيضاً؛ فحينئذٍ يشمل المادّة؛ و المادّة قد توجد مع^٥ صورة مضادّة لصورة كائنة و تزول بحلولها و يسمّى موضوعاً، كما يقال: «إنّ الماء موضوع للهواء و النطفة موضوعة

١. ج: علينا. ٢. ط: + مفصلاً فلاشكّ. ٣. ج، س: قبيل. ٤. ش: - مثل أن تكتسب من اسمه القدّوس... حيث قال. ٥. س: قد.

للإنسان»؛ فإن الصورة المائية و النظفية^١ يبطل عند وجود الهواء و الإنسان.

وقد يكون الموضوع قريباً مثل الأعضاء لصورة البدن و قد يكون بعيداً مثل الأخلاط بل الأركان لها؛ و قد يكون جزئياً مثل هذا الخشب للكرسي و قد يكون كلياً > مثل الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البايّة، و الثوب للسواد و البياض. <

[٦٦]. فصّ

> هو أوّل^٢ من جهة أنّه منه < أي من جهة أنّ وجوده من ذاته تعالى^٣؛ لا مبدأ لوجوده و هو مبدأ لكلّ ما سواه بأن > يصدر عنه كلّ وجود لغيره. < هذا هو موافق لما قيل من أنّ مفهوم الأوّل مركّب من أمر وجودي^٤ هو كونه مبدأ لغيره و من أمر عدمي هو أنّه لا مبدأ له.

> و هو أوّل من جهة أنّه أولى بالوجود < لغاية قُربه منه و كونه معدناً لجميع^٥ الكمالات.

> و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني^٦ < أي حادث > ينسب إليه تعالى بكون < أي باعتبار وجوده > فقد وُجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك

٣. ج، ط: يعنى.

٢. ش: اولى.

١. ش: + و.

٦. ش: زمان؛ هامش «ش»: زماني.

٥. ج: مقدما بجميع.

٤. س، ش، ط: + و.

الشيء >؛ إذ الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقاً زمانياً > و
وجد > أعني الحقّ الواجب > معه؛ > لأنّه موجوده^١ > لا فيه؛ > لأنّ^٢
كونه فيه يستلزم الحدوث؛ إذ الزمان لا يدخل فيه إلا المتغيّر.

فإن قيل: نحن لانتعقل من كون الشيء مع الزمان إلا أن يكون ذلك
الشيء فيه ولا شكّ أنّه تعالى مع الزمان؛ فيكون فيه.

قلنا: إنّ مهية الزمان هو اتصال التقضي والتجدّد؛ أي أمر متّصل
يلزمه التقضي والتجدّد؛ فلا يكون فيه شيء إلا وله تقدّم وتأخّر،
كالمتحرّك؛ فإنّه من حيث حركته التي فيها^٣ التقضي والتجدّد حاصل
في الزمان ومن حيث ذاته التي^٤ لا تقدّم ولا تأخّر فيها ليس في الزمان،
بل معه؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم أن يتغيّر بتغيّر الزمان وما
يكون مع الزمان لا يلزم أن يتغيّر بتغيّره؛ فلا يلزم من كونه تعالى مع
الزمان كونه فيه؛ لأنّ^٥ ذاته تقدّست منزّهة عن جميع أنواع التغيّر الذي
بسببه يكون الشيء في الزمان.

وبالجملة: أنّ الزمان أمر سيّال؛ فلا يدخل فيه إلا ما له سيلان.

قال الشيخ في تعليقاته: «العقل يفرض^٦ ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ وهو متى^٧ الأشياء المتغيّرة^٨ التي يكون

١. س: موجوده.

٢. ج: ان.

٣. ش: منها؛ هامش «ش»: فيها.

٤. س: لانه.

٥. ط: + له.

٦. ج: - التي.

٧. س: المتغيّر.

٨. ش: هي؛ هامش «ش»: متى.

لها مبدأ و منتهى؛ و يكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيًّا^١ و يكون دائماً في السيلان و في تقضى حالٍ و تجدد حالٍ.

و الثاني: الكون^٢ مع الزمان؛ و يسمّى الدهر؛ و هذا الكون محيط بالزمان؛ و هو كون الفلك مع الزمان؛ و الزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك؛ و هو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه^٣ إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان و رأى كل شيء يدخله كان و يكون و الماضي و الحاضر^٤ و المستقبل، و رأى لكل شيء متى إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ و يسمّى السرمد؛ و هو يحيط

الدهر. « /77/

<هو أول؛ لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره > أي فعله <و ثانياً قبوله^٥> بالذات <لابالزمان؛ إذ يصح أن يقال: «أوجد فوجد» و ظاهر أن الوجود لا يتأخر عن الإيجاد بالزمان.

<هو آخر؛ لأن الأشياء إذا > لوحظت أولاً و <نسبت إليها أسبابها و مبادئها وقف عنده تعالى المنسوب > الذي هو أول^٦ الأسباب؛ إذ لا سبب فوقه؛ لأنه مسبب الأسباب؛ و الحاصل أنه إذا

١. ط: منقضيًّا. ٢. ج، س، ش، ط: كون. ٣. ط: لا يدركه.

٤. ج: الحال. ٥. ط: قوله؛ هامش «ط»: قبوله.

٦. ج، س، ش: - أول.

ابتدئ^١ من جانب المعلول و لوحظ ترتب أسبابه انتهى إلى الواجب قطعاً؛ فيكون هو آخراً.

<هو آخر؛ لأنه الغاية الحقيقية > وهي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لا شيءٍ آخر > في كل طلب؛ فالغاية مثل^٢ السعادة > التي هي غاية الكمال^٣ الممكن^٤ للشيء بحسب فطرته > في قولك: «لِمَ شربت الماء؟» فتقول: «ليتغير^٥ المزاج» فيقال: «لِمَ أردت أن تتغير المزاج؟» فتقول: «للصحة» فيقال: «لِمَ طلبت الصحة؟» فتقول: «للسعادة و الخير» > أي لأجل كون البدن^٦ على وجه الكمال. > ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنّ السعادة و الخير يُطلب لذاته لا لغيره؛ فالحقّ الأوّل يُقبل له^٧ كلّ شيء و يتشوّقه؛ > لأنّ ما يتشوّقه كلّ شيء هو الوجود أو كماله؛ إذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق إليه، بل^٨ من حيث يتبعه وجود؛ فالمتشوّق بالحقيقة هو الوجود؛ ولما كان وجودات الممكنات و كمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون في حكم العدم؛ فلا يكون مطلوباً حقيقةً، بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة^٩ في نفسه من العدم و النقص؛ و هو ذات الواجب أو لأنّ كلّ شيء يتوجّه

١. ش: + خطّ. ٢. ط: نيل. ٣. ج: كمال؛ س: كما.

٤. س: للممكن؛ ط: المتمكن. ٥. ش: ليتقبل؛ هامش «ش»: ليتغير.

٦. ج: البدل. ٧. س، ش، ط: به. ٨. ج: - بل.

٩. س: براه.

نحو كماله الخاصّ المطلوب له إمّا بالإرادة أو بالطبع^١ ليحصله و يخرج بذلك من القوة إلى الفعل حتى يصير مناسباً للمبدأ الحقّ الذي هو^٢ بالفعل من جميع الوجوه؛ فيقرب منه؛ فيكون كلّ شيء مقبلاً إلى ذاته تقدّست < طبعاً و إرادةً بحسب طاقته > و ما يليق بحاله < على ما يعرفه الراسخون > الذين ثبتوا و تمكّنوا و عضوا بضرسٍ قاطعٍ < في العلم بتفصيل الجملة و بكلامٍ طويلٍ؛ فهو المعشوق الأوّل الحقيقي > الذي يتوجّه نحوه جميع الأشياء؛ فيكون غاية الغايات.

< فلذلك > أي لكونه يتوجّه نحوه كلّ شيء و كونه يطلب لذاته < هو آخر > و لما بيّن آخريته تعالى بكونه غاية ذاتية أراد أن يبيّن كونه تعالى غايةً يوجب أوليته^٣ أيضاً من وجه؛ فقال: < كلّ غاية > باعثة للفاعل على فعله < أوّل في الفكرة > أي في التعقّل و الوجود العلمي؛ لأنّها باعتبار هذا الوجه علة غائية؛ و لاشكّ أنّ العلة الغائية متقدّمة على المعلول؛ فيكون أوّل < آخر في الحصول؛ > لأنّها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني؛ فيكون آخراً.

فإن قيل: إنّ الواجب الحقّ متقدّم بالوجود على جميع الأشياء ليس معلولاً لشيءٍ منها؛ فلا يجوز أن يكون غاية لشيءٍ منها؛ لأنّ كونه غاية يقتضي التأخر؛ فلا يكون آخراً في الحصول.

٣. ط: أوليّة.

٢. ط: + كامل.

١. ج: + او.

قلنا: إن كونه غاية و آخريته^١ في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته، بل باعتبار وجود نسبةٍ بينه وبين الطالب كالتقرب منه و الوصول إليه؛ و معرفته > هو آخر من جهة أن كلّ زماني يوجد زمان^٢ يتأخر عنه و لا يوجد زمان يتأخر عن الحق < فيكون آخراً > هو طالب^٣ < أي جالب^٤ > الكل^٥ إلى النيل^٦ منه و الوصول إليه بحسبه < أي بحسب طاقة الكل^٧ و يليق بحاله.

> هو غالب < أي مقتدر له قدرة تامّة > على إعدام العدم < يعني إعدام أمور لا يستحقّ الوجود بنفسها؛ و لو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية أزلاً و أبداً على العدم؛ > و على سلب المهيات ما يستحقّها بنفسها من البطلان < أي على سلب أمور^٨ تستحقّ البطلان و الهلاك في حدود أنفسها و هي الممكنات؛ فقوله: «ما يستحقّها» بدل من «المهيات» > و كلّ شيء هالك إلا وجهه؛ و له الحمد على ما هदानا من سبيله فأولانا من تفضيله.^٩

الحمد لله الذي وفق لإتمام هذا الكتاب؛ و عصم من الزلل و الغواية و الاضطراب؛ و الصلوة على خير من أوتي الحكمة و فصل الخطاب، و

٣. ش، ط: + الكلّ.

٥. س: الكلي.

٨. ج: الامور التي.

٢. ج: زماني.

٤. ش: طالب؛ هامش «ش»: جالب.

٧. س: الكلي.

٦. ش: الفعل.

٩. ج: هदानا سبيله و اولانا من تفضله.

على آله وأصحابه الذين هم^١ أولو الأيدي^٢ الألباب^٣ على يد مؤلفه
أفقر عباد الله، إسماعيل الحسيني الغازاني ضحوة يوم الجمعة خامس^٤ و
عشرين شهر ربيع الآخر سنة ست^٥ و تسعين و ثمانمائة الهجرية.

١. س: - هم. ٢. س: - الأيدي.

٣. ج: + «نمقه على يد الضعيف النحيف محمود ابن محمد قاسم الشريف في يوم السبت من شهر الصفر سنة ثمان و ثمانون بعد الألف من الهجرة النبوية صلى الله عليه و آله و سلم. تمت.» ش: + «على يد العبد أفقر عباد الله پير پاشاه ابن محمد ليسارى في يوم الثلاثاء من ثلاث و عشرين شهر المبارك شوال في تاريخ سنة ست و ثمانين و تسعمائة من الهجرة النبوية صلى الله عليه و آله و سلم.» و في هامشها بخط آخر: قوبلت النسخة بسنخ متعددة منها نسخة الفاضل الاردبيلي و منها نسخة المصنّف مع استفراغ الوسع في تصحيحها و الحمد لله على الاتمام. نقل من نسخة الفاضل الاردبيلي و قد كانت منقولة من نسخة المصنّف و في آخرها بخطه رحمته هذه العبارة «نقل من نسخة المصنّف و فيها الحمد لله الذي وفق لإتمام هذا الكتاب على يد مؤلفه ضحوة يوم الجمعة خامس [و] عشرين ربيع الآخر سنة ست و تسعين و ثمانمائة الهجرية.» ط: + طبع في دار الخلافة طهران في شهر شوال المكرّم ١٣١٨.

٤. س: - و.

٥. ج: - على يد... الهجرية؛ س: + وقع الفراغ من تحريره على يد الفقير المتوكل على الله الموفق ابن عبد الخالق محمد الكججي عفى عنهما اثران. نقلت من الكتاب الذي نُقل من خط مؤلفه - روح الله روحه - و صُحِّح معه و قُرأ بخدمته و صحّحت معه في ظهر يوم الأربعاء خامس عشر شهر محرم الحرام سنة إحدى و عشرين و تسعمائة هجرية؛ هامش «س»: + نظرت فيه وجدته سقيماً في بعض المواضع و أظنّ أنّ السقم نشأ من التصحيف لكن سهل تصحيحه على من له أدنى مسكة، فلا تغفل «ق م»؛ ش: - على يد مؤلفه... الهجرية.

المواشي والتعليقات

١. هامش «س»: فإن قلت: ما يتعلق بالنبوة و الشريعة لاشك أنّها
يجوز أن تتغير بتغير الأزمان؛ فكيف يكون قسماً من الحكمة التي قد
أعدّهم في بيان تحقيق تعريفها و أنّه لا يجوز أن يتغير بتغير الأزمان؟
قلنا: إنّ مسائل الحكمة العملية كمسائل الحكمة النظرية يستند إلى
العمل بمعنى أنّ العقل ينظر إلى ذوات الأعمال و يستنبط تلك الأحوال
منها إمّا من حيث هي أو باعتبار خصوصيات الأمكنة و الأزمان مثلاً؛ و
لاشك أنّ حال الشيء من حيث هي أو مع اعتبار شيء لا يمكن أن
يتغير مادام الذات من حيث هي أو مع ذلك الشيء متحققاً بخلاف الفقه؛
فإنّ مسائله لما كانت مستندة إلى أمر الشارع و نهيه عنه من غير
مدخلية ذوات الأعمال فيها مطلقاً كما هو مذهب أهل الحقّ يمكن أن
يتغير بأمر شارع آخر. نعم قد يأتي الشرع بما أتى به العقل؛ فيتحدان
صورة و إن اختلفا في المعنى كقولهم: «الإحسان إلى الفقراء حسن» و

«كشف العورة قبيح» فلا تتحادهما صورة واحد؛ فما نسب إلى الشريعة نسب الآخر إليها و لاختلافهما في العين لأنّ معنى فعل الحسن عند الشرع أنّه يستحقّ فاعله الثوب في الآخرة و عند الحكماء أنّ فاعله يستحقّ المدح عند العقلاء و...^١ في نظرهم لا يلزم من تغيّر أحدهما تغيّر الآخر. «منه رحمه الله»

٢. هامش «س»: قال: «الملك الذي يأتي بالوحي يسمّى ناموساً؛ فأطلق إسمه على ما يتحمّله من الوحي و جمع.» منه رحمه الله

٣. هامش «س»: قد يتوهم من هذه العبارة أنّ مفهوم الواجبية أو مفهوم الوجود بالفعل عين ذاته؛ و ليس كذلك؛ لأنّ الشيخ في موضع آخر من تعليقاته صرح بأنّ ذاته هي الوجود المحض و الحصّة المطلقة التي غير ما بالقوّة و الأعدام؛ و لا يدرك كنهها و حصصها العقول البشرية؛ و حال وجوب الوجود إمّا شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها و كذلك الوجود بالفعل؛ و هذا كما يخبر عن القول باللوازم كما يقال: إنّ النفس ما يصدر عنه كذا و كذا و لاشكّ أنّ هذا من لوازم النفس لاحقيقتها. «منه رحمه الله»

٤. التعليقات، ص ٧٩.

٥. هامش «ج»: لا يخفى على المطلع على أسرار الحكمة الحقّة أنّ

١. لاندراس المخطوطة غير مقروّنة.

الأشياء بنفسها أثر الموجد الحقيقي - عزّ شأنه - والوجود إنّما هو عبارة عن كونها عينية أو ذهنية؛ فلا يكون عينها سواء كانت تلك الأشياء تصوّرت بالكنه أو بالوجه؛ و من هذا أيضاً يظهر على الفطن أنّه ليس داخلًا في مهيتها؛ فحقّ ما أفاده المعلم الثاني - رُوِّحَ اللهُ تعالى روحه - من أنّه لا يستكمل تصوّر المهية دونه مع أنّ المهية يتصوّر أولاً منسوبة إلى الموجد فبعد ذلك يوجد منها و ينتزع هذا الأمر النسبي الانتزاعي؛ فاندفع ما أورد عليه من غير الخوض في سرّ القول؛ و عليك أن تدفع ما أورد على قرائنه الآخر أيضاً بمثل ما ذكر. «م ح ق رحمه الله»

٦. هامش «س»: و إنّما قال: «لو تمّ لدلّ» إشارة إلى المنع الذي ذكره.

٧. هامش «س»: ضمير «عليه» راجع إلى الإنسان باعتبار أنّه مهية مخصوصة؛ و يدلّ عليه قوله: «ثمّ يصير الإنسان إنساناً» لكنّ الأنسب بسياق الكلام هو «عليها» فتأمّل.

٨. هامش «س»: إذ الجسم بعد ضميمة الفصل إليه يصير نوعاً معيّنًا؛ فيكون نوعيته متأخراً عن ذلك؛ فلا يلزم التأخر.

٩. هامش «ج»: لا يخفى على الذكيّ أنّه لما صرّح الحكيم العظيم - رحمه الله - أولاً بأنّ الوجود من العوارض ظهر أنّه متأخّر عن المهية. ثمّ بعد ذلك أراد أن يفرق بين هذا العارض و بين العوارض الأخر؛

فصرّح ثانياً بأنه ليس من اللواحق التي تكون بعد المهية أي بعد ثبوت المهية واعتبار كونها. «م ح ق»

١٠. هامش «ج»: لا يخفى أن المهية الموجودة ليست علّة فاعلية

لوجودها، بل إنّما هي منشأ لانتزاع العقل الوجود منها وكونها في ظرف من الظروف؛ وهذا المنشأية ليست من قبيل العلية التي للأربعة مثلاً بالنسبة إلى الزوجية؛ وما أفاده الشارح أيضاً بقوله: «ولا شك أن المهية بالنسبة إلى الوجود» - إلى آخره - كلام صحيح حق. «م ح ق»

١١. هامش «س»: أي كما يلزم كون الشيء قبل نفسه.

١٢. هامش «ج»: لا يخفى على صاحب التأمل القوي أن المهية إذا

كانت في العين أو في الذهن لا يمكن أن تتبدل عليها الوجودات؛ لأنّ الوجود إنّما هو كون المهية؛ فهو لازم لها في أيّ ظرف كانت؛ وليس الوجود كالعوارض الأخر التي يجوز العقل في أول الوهلة تبدلها. «م ح ق»

١٣. هامش «س»: توضيحه: أن مقتضي والمقتضى لا بد أن يكون

بينهما مغايرة ذاتية؛ والوجوب الذاتي عند القائل بأن وجوده تعالى عين ذاته تقدّست كساير أوصافه عين ذاته على معنى أن منشأ انتزاعها نفس ذاته الوجداني البسيط المنزه عن شوائب الكثرة. فلا اقتضاء بينهما لأصل التحليل؛ لأنه يقتضي الكثرة وهي منتفية حينئذٍ عنه تعالى؛ و

لا بعد التحليل؛ لأنه بهذا الاعتبار يكون كل منهما مبائناً للآخر في العين؛ فلا يكون الوجوب الذاتي معلولاً؛ لأنّ معلوليته باعتبار وجود الغير و اتصافه به و هو يقتضي الاتحاد و مع تباينه لا يتصور ثبوته للغير غاية الأمر أنّ العقل حينئذٍ يجد بينهما نسبة القابل إلى المقبول و الفاعل إلى المفعول. «منه رحمه الله»

١٤. هامش «ج»: هذا مدفوع بأنّ معنى العلة المستقلة بالتأثير يستلزم اقتضاؤها للمعلول؛ وهذا الاقتضاء إنّما يصحّ لسبق تلك العلة؛ و أمّا نقل الكلام في وجوبها إنّما يستلزم التسلسل لو لم ينته إلى علة هي عين وجوبها. «م ح ق»

١٥. هامش «ج»: لا يخفى أنّ حقّ التحرير هو أن يقال: الوجود إمّا واجبي فحقّ أنّ المهية الواجبية ليست لها قبل وجودها وجوب، بل كلّ منهما عين تلك المهية؛ و إمّا ممكن و هو المراد ههنا ظاهراً؛ إذ الكلام في المعروض و العارض؛ فمعنى القول المذكور حينئذٍ أنّه قبل اعتبار المهية موجودة لا يحكم عليها بوجوب الاقتضاء؛ فينتج أنّ نفس المهية لا تكون مقتضية للوجود و إلّا لزم الحكم عليها بالاقتضاء بدون اعتبار الوجود؛ و ذلك باطل؛ فاندفع بهذا التلخيص المهدّب جميع ما أورده الشارح من التطويل من غير فائدة.

و ذهب الشارح إلى أنّ القول المذكور في بيان أنّ نفس الوجوب

لا يكون قبل الوجود؛ فأورد ما أورد؛ وليس كذلك، بل غرض هذا الحكيم العظيم إضافة مقدّمة أخرى إلى الدليل المذكور حتى يتمّ التقريب على التحرير المذكور؛ ولهذا صرّح - رحمه الله - وفرّع بقوله العزيز؛ فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهية في ما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه. «م ح ق»

١٦. هامش «س»: يجوز أن يكون ذات الواجب علّة مستقلة لأمرٍ و الذات مع ذلك الأمر كافية في وجودها؛ ولا يضرّ هذا التقدّم في الوجوب الذاتي؛ إذ الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الذاتي سوى هذا. «منه رحمه الله»

١٧. هامش «ج»: لا يخفى على من له اطلاع على حقائق الأشياء على ما بينه الحكماء الراسخون أنّ الإمكان حقيقة إنّما هو سلب ضرورتى الطرفين سواء كانا وجوداً و عدماً أو غيرهما؛ فاندفع جميع ما نسجه الشارح ههنا زاوية خياله بمتلازمات الأحكام الوهمية التي التبست على عقله الشريف و غشيته. «م ح ق»

١٨. التعليقات، ص ٣٧.

١٩. هامش «س»: و لم يعنون المبحث الثاني المقصود منه إثبات الحقّ الواجب تعالى بالفصّ إشارة إلى ظهوره نفاسته و عدم خفائها عند الشروع فيه. «منه رحمه الله»

٢٠. هامش «س»: قيل: على تقدير رجوع ضمير «وجهه» إلى الشيء يجوز أن يراد بوجه الشيء حقيقته و ذاته التي عبّر عنها بحقيقة الحقائق؛ و وجه التعبير عن تلك الحقيقة بالوجه أن الوجه هو الملحوظ أولاً عن الشيء و أوّل ما يناله العقل و يدركه العرفاء عن الأشياء هو تلك الحقيقة كما قالوا: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله» و حمل على هذا المعنى الوجه الذي في قولهم: «الفقر سواد الوجه في الدارين» و أريد بسواده زوال تعينه و رفع هذيته. «منه رحمه الله»

٢١. الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الثاني، ص ٢٦٦.

٢٢. هامش «ج»، «س»: لأنّ الثابت بالغير لا يثبت للشيء عند

اعتباره من حيث هو.

فإن قيل: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون ذلك السلب أيضاً ثابتاً للمهية في هذه المرتبة - أي عند اعتباره من حيث هو - لأنه عدم و العدم أيضاً ثابت بالغير؛ فكيف يجوز اتّصافها بهذا السلب في هذه المرتبة.

قلنا: لا يلزم من سلب الوجود في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للوجود أن يكون السلب في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للسلب؛ فلا يلزم اتّصاف المهية بالعدم في هذه المرتبة و ليس هذا من ارتفاع النقيضين المستحيل؛ إذ خلوّ المرتبة عن النقيضين جائز؛ فتأمل. «منه رحمه الله»

٢٣. هامش «س»: وهو خلوّ المهية عن الوجود.

٢٤. هامش «ج»: و أمّا هنا فلا يرد المنع المذكور؛ إذ بناءً على الجواب الأوّل معنى تقدّم العدم الذاتي هو أنّه يحصل بمجرد ملاحظة ذات الممكن من غير أن ينضمّ إليه تأثير أمر وعلّيته بخلاف الوجود؛ فإنّه إنّما يتصوّر بعد تصوّر الذات مع تصوّر تأثير أمر آخر. فالأوّل يحصل من ملاحظة مرتبة الذات و الثاني يحصل إذا لوحظ مع مرتبة الذات أمر آخر أجنبى أيضاً؛ فلا جرم يكون الأوّل مقدّماً على الثاني؛ و أمّا بناءً على الجواب الثاني فالعدم عبارة عن عدم اقتضاء الوجود و هو علّة و منشأ لوجود الممكن الذي يرد على تلك المهية على ما بيّنه الشارح؛ فلا فائدة في إتيان ما أتى الشارح به بقوله: «و قد يمنع كون» إلى آخره. «م ح ق»

٢٥. الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الخامس، صص

٢٣٩ - ٢٤٠.

٢٦. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٧.

٢٧. هامش «ج»: هذا البرهان الذي لتوحيده تعالى يدفع شبهة ابن كمونه صراحةً كما لا يخفى على الذكيّ؛ و إنّما مراد هذا الحكيم العظيم المنزلة بقوله: «و إلّا لكان معلولاً» أنّ تكثّر الشيء إنّما يتصوّر بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ فلو فرض واجبان بسيطان مختلفي المهية و

الوجوب يكون عرضياً لهما. فقلنا: علة ذلك الوجوب لا يمكن متعدداً؛ إذ هو واحد فعلته لا يكون عين كلّ منهما وإلا لا يتعدّد الواجب؛ فيكون أمراً عاماً متحققاً في كليهما ولهما أمر خاصّ أيضاً حتى يتميّز كلّ منهما عن الآخر؛ فكان كلّ منهما مركّباً و معلولاً؛ وهذا ما أراد هذا الحكيم العظيم القدر رحمه الله «م ح ق»

٢٨. هامش «س»: أراد بالتعيينات الصفات حتى يكون شاملاً للأصناف وغيرها أيضاً، كذا سمعته من الشارح. «منه رحمه الله»

٢٩. هامش «ج»: والعجب كلّ العجب من هذا الرجل أنه إذا نطق بأمثال هذه الكلمات الحقّة كيف يعترض على ما مرّ بأن يكون له تعالى أجزاء عقلية؛ إذ مع التصديق بما نقل هنا لا يبقى للاعتراض المذكور مجال. «م ح ق»

٣٠. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٧.

٣١. هامش «ج»: يعني أنّ البرهان يسوقنا إلى أنّ الواجب إنّما هو بذاته منشأ انتزاع مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد والأوصاف عنه لا أنّه تعالى عين هذا المفهوم القائم بذهننا تعالى عن ذلك حتى يلزم ما أورده الشارح من غير تعمق النظر. «م ح ق»

٣٢. هامش «ج»: لا يخفى أنّ حضرة الحكيم العظيم - قدّس الله سرّه

العالي - قال: «لا ينقسم بأجزاء القوام» أي بالأجزاء التي فرض لها

جزئية و دخل في قوام المهية؛ فبعد هذا الفرض قسمه إلى الأجزاء المقدارية و المعنوية ؛ فتلك الأجزاء بالقيد المذكور إليه متقدمة على مهية الشيء و إن كانت الأجزاء المقدارية التي ليس لها دخل في قوام المهية ليست بمتقدمة على الكل. نعم لو أريد إبطال كون الواجب متجزية بهذه الأجزاء المقدارية فلا يتسير إلا بمثل ما أورده الشارح ؛ فلا يرد ما أورده الشارح ؛ فتنبه. «م ح ق رحمه الله»

٣٣. هامش «س»: أي نبين ما لا يجري الدليل فيه لا مطلقاً، لجواز أن يكون له أجزاء خارجية لا تكون ذات وضع كالمجردات؛ فلا يتم مطلقاً؛ فتأمل.

٣٤. هامش «ج»: قوله: «فهو باطل» باطل:

أما أولاً: فلأن كون الموجودات معها مطلقاً باطل؛ إذ في مرتبة سرمديته الأزلية يكون كل الموجودات هالكة و ما كان حينئذٍ إلا ذاته القيومية؛ فأين للهالكات في تلك الدرجة معية معه تعالى؟!

أما ثانياً: فلأن كون شيء من شيء لا يستلزم أن يكون صفة له. و أما ثالثاً: فلاستحالة أن يكون ذاته تعالى وحدها موضوعاً لصفة و إلا لزم كون ذاته تعالى فاعلاً و قابلاً معاً مع انتفاء تعدد الجهات؛ و أما صفاته الحقيقية أو الاعتبارية التي دارت على الألسن فإنما حصلت من مقايسته تعالى إلى أمرٍ آخرٍ مثل اعتبار كونه مبدأً لانكشاف أمرٍ يصير

باعثاً لإطلاق العلم عليه؛ وقس على هذا البواقي. «م ح ق»
 ٣٥. هامش «س»: أي بالذات و الزمان؛ إذ المعية باعتبار الزمان و
 التقدّم باعتبار الذات.

٣٦. هامش «ج»: الحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ الواجب الوجود
 واجب من جميع الوجوه واحد من جميع الجهات و الاعتبارات
 لا يتصوّر في ذاته تعالى شأنه تعدّد و تغائرٌ بحسب نفس الأمر و إن كان
 اعتبارياً. نعم يلزمه في العقل اعتبارات مختلفة متعدّدة و ليس ذلك
 تعدّد و تغائرٌ بحسب نفس الأمر، بل بمحض تعمّل العقل و انتزاعه؛ و
 لا يكفي ذلك التعدّد العقلي في أن يتّصف ذاته بالفاعلية و القابلية اللتين
 يستدعيان بحسب نفس الأمر و الخارج جهتين؛ فإنّهما أمران خارجيان
 لا بدّ من اختلاف محلّهما بحسب الخارج؛ فتأمل تعرف. «منه»
 ٣٧. التعليقات، ص ١١٧.

٣٨. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٨٣، ٩٨؛ ج ٦، ص ٨٣ و ج ٩، ص
 ٤٢٧.

٣٩. هامش «ج»: حاشاهما أن يكون ما نقل مذهبهما كيف و كتبهما
 مشحونة بخلاف ما نقله. نعم لو وقع أمثال هذه الكلمات منهما في بعض
 المواضع ليس بالنسبة إلى أصل علمه تعالى، بل بالنسبة إلى بعض من
 مراتب معلوماته. «م ح ق»

٤٠. هامش «ج»: كأنه إشارة إلى مفاد قولهم: «عنه البدو وإليه العود»، «هو الأوّل والآخر» وغير ذلك من الكلمات التامّات؛ و الشارح لم يحّم حول مراد المصنّف وهو عنه بمراحل. «م ح ق»

٤١. هامش «ج»: قوله: «إلى القيامة» أي إلى أن حدث مانع من ذلك الجريان و لم تبق المادّة قابلة لما يفيض من العقول؛ أو إلى القيامة الكبرى التي هي فناء أكثر أشخاص الممكنات التي هي قابلة للفناء بمثل استيلاء طوفان من الريح أو الماء و أمثال ذلك؛ أو إلى القيامة الجزئية بالنسبة إلى كلّ أحد من الأشخاص الكائنة المتعرّضة للفساد؛ أو إلى أن تجرى تلك الفيوضات إلى أن تقوم عند حدّ و تنتهي إليه مثل مرتبة الهيولي؛ و على الذكيّ الخبير لا يخفى حقيقة الحال و مراد المقال.

«م ح ق»

٤٢. هامش «ج»: لا يمكن للعاقل أن يتصوّر صدور قديم و بقاؤه يكون موقوفاً على عدم حادث؛ لأنّه إن توقّف على العدم الذي انتهى إلى وجود حادث فذلك العدم بحاله لم يتغيّر و هو قديم لكن انتهى و من صيرورته منتهياً لا يلزم تغيّر في أصل ذلك العدم؛ و إن أراد به أن وجود ذلك الحادث يكون منافياً لذلك القديم و مضاداً له و ذلك لا يتصوّر إلاّ في ما يكون من قبيل الصور الواردة على محلّ واحد أو من قبيل الأعراض و أوائل الموجودات التي تعدّ من لوازم ذاته تعالى ليست من

قبيلهما.

ولو قيل: إنه يجوز أن يكون موقوفاً على ذلك العدم القديم بشرط أن لا ينقطع.

قلنا: العدم من حيث هو عدم لا يكون شرطاً ولا يكون له مدخل في أمر؛ فلا معنى لمنافاة انقطاع العدم إلا منافاة وجود ذلك الحادث الذي ينقطع به ذلك العدم؛ و منافاة وقوع أمر آخر إنما يتحقق إذا كان ذلك الأمران متضادّين و التضادّ هنا منتفٍ على ما علمت. «م ح ق»

٤٣. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٧؛ ج ٧٠، ص ٦٧؛ شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ٢٠٤؛ ج ٨، ص ١٥٨؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٤٥ و مستدرک سفينة البحار، ج ٨، ص ٦٣.

٤٤. الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس (النفس)، المقالة الخامسة، ص ٢١٥.

٤٥. البيان و التعريف، ج ٢، ص ١٢٦ و التاج الجامع للأصول، ج ٤، ص ٢٣١ و ج ٥، ص ٢٩٣.

٤٦. الإجازات النبويّة، ص ٢٣٥؛ الأمالي (للسيد المرتضى)، ج ١، ص ٣٥؛ الإيضاح، ص ٩، ١٠ و ١٨٢؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٥٦؛ كنز الفوائد، صص ١٠ - ١١ و وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٥٠٨.

٤٧. بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٩٩ و ٣٤٤.

٤٨. شرح سنن النسائي، ج ١، ص ١٠٣؛ شرح نهج البلاغه (لابن أبي الحديد)، ج ١، ص ٦١ و فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٦، ص ٢٣٥.
٤٩. الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٣٧.

٥٠. هامش «ج»: لا يخفى أن اللذيد قد يكون نفس الشيء فلا تحصل اللذة حينئذٍ بحصول صورته المساوية وإن كان صورته المساوية لذيداً من حيثية أخرى؛ وهي إذا كان القصد أن تحصل صورة شيءٍ مساوٍ له؛ فحينئذٍ تحصل اللذة بمجرد حصول هذه الصورة و نيلها من غير أن تجعل تلك الصورة وسيلة إلى أمرٍ آخر و يلاحظ كونها وسيلة؛ فلا يرد ما نسجه وهم الشارح القليل البضاعة؛ فانظر إلى جرأة هذا الرجل كيف يجترئ على أمثال هذه الحكماء الراسخين؛ أعاذنا الله تعالى من سيئاتنا و سوء طوتينا. «م ح ق»

٥١. هامش «ج»: لا يخفى أن المراد من الحصول هو أن لا يجعل تلك الصورة وسيلة لأمرٍ آخر من حيث هي وسيلة. فأصل اللذة إذا لوحظت من حيث هي كان لذيداً و يصدق عليه معنى الحصول على ما حررنا. «م ح ق»

٥٢. الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٨٤.

٥٣. هامش «س»: في قوله تعالى إشارة إلى أن أحد الطرفين كافٍ في إفادة المعنى المقصود. «منه رحمه الله»

٥٤. هامش «ج»: و يجوز أن يكون على بناء الفاعل ؛ فمعناه - بعد ما يلحق بالمطلوب - لا تسأل عن قبل الأمور التي أتت بحسب الظاهر في مباشرتها و لا تكون تلك الأمور حينئذٍ مهمّة لك حتى تهتمّ و تعتني بشأنها و تسئل عنها، بل صارت تلك الأمور مذهبولة و متروكة عن خاطرک. «م ح ق»

٥٥. الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٨٩.

٥٦. الجواهر السنيّة، ص ٣٥٩ و عدّة الداعي، ص ٩٩.

٥٧. الأمالي (للسيّد المرتضى)، ج ١، ص ٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٣،

ص ٣١٣؛ ج ٨٧، ص ١٩٠؛ مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٢٩٨ و المعجم

المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ج ٢٣، ص ٥٨.

٥٨. الشفاء، المنطق، الفنّ الثاني، المقولات، المقالة السادسة، الفصل

الرابع، ص ٢٢٤.

٥٩. الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس (النفس)، المقالة الثالثة،

الفصل الثامن، صص ١٣٣ - ١٣٤.

٦٠. التعليقات، ص ٩٤.

٦١. الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس (النفس)، المقالة الأولى،

صص ١٥٨ - ١٦٠.

٦٢. بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣١ و ج ٥٨، ص ٤٥.

٦٣. بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٤٥.
٦٤. الأملاني (للشيخ الصدوق)، ١٢١؛ الأملاني (للشيخ الطوسي) ص ٢٨٣؛ بحار الأنوار، ج ٣٠، ص ١٣٢؛ ج ٤٥، ص ٣٩٣؛ ج ٤٩، ص ٢٨٣ و...؛ شرح أصول الكافي، ج ٧، ص ٣٧٧؛ كنز الفوائد، ص ٢١٢، ٢١٣ و من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٨٥ و....
٦٥. بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ١٥٥؛ ج ٧٠، ص ٢٢ و ج ٧٨، ص ٣١.
٦٦. الأملاني (للشيخ الصدوق)، ص ٦٠٤؛ بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٢٦؛ ج ٤٠، ص ٣١٨؛ ج ٥٥، ص ٤٧؛ الخرائج و الجرائح، ج ٢، ص ٥٤٢؛ روضة الواعظين، ص ١٢٧؛ شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٣٠٧؛ شرح مائة كلمة، ص ٥٠، ٢٥٧؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ٢، ص ٧٨.

٦٧. هامش «ج»: لا يخفى أنّ النفوس الناطقة بمنزلة مرآة مجلوّة في مقابلة عالم الأمر الذي بمنزلة الشمس الفائضة الأنوار وإن كان نور ذلك العالم القدسي فائضاً على جميع الذرّات الكونية على السويّة لكن شدّة قبول ذلك النور إنّما يتيسّر بشدّة المناسبة؛ و المتخيّلة من حيث جسمانيّته ليست لها مناسبة شديدة بذلك العالم حتّى يتميّز من بين الجسمانيات الاخر بمزيّة استفادة النور؛ فمزيّتها فيها إنّما تكون من حيث كونها آلة لتلك المرآة المجلوّة؛ فينجلى النور المنعكس فيها بشدّة

ومزية كما إذا انعكس نور الشمس من الماء الصافي إلى الجدار القريب منه؛ فكما لا يتفوه متفطن بأنه يجوز أن يكون هذا النور الزائد الذي قبل الجدار من نفس إنارة الشمس من غير أن ينعكس من الماء؛ فلذلك لا يتفوه هيهنا بمثل ما ذكر. «م ح ق»

٦٨. انظر: أسباب نزول الآيات، ص ٢١٣؛ تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٧٦؛ الدرّ المنتور، ج ٥، ص ٢٢؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٣٩٤؛ مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٢ و مسند أبي داود، ص ٣٤٨.

٦٩. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦؛ ج ٥٦، ص ٢١٤ و...؛ شرح أصول الكافي، ج ٥، ص ١١٨ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٤١.
٧٠. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦١ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٤١.

٧١. التعليقات، ص ٢١٢.

٧٢. هامش «ج»: فلا جرم ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره و تلك الأسباب لا تذهب إلى غير النهاية؛ فتنتهي إلى الاختيار الأزلي؛ فهذا عين المطلوب؛ فلا يضرّ. «م ح ق»

٧٣. هامش «ج»: يعني كان وجوده متحققاً في ضمن ذاته الخاصة؛ يعني إسم المشاهدة يقع على إدراك الذات الخاصة التي تكون الخصوصية مندمجة في ذاته كالأشخاص الجزئية؛ وأمّا الكليات

فليست التشخيصات فيها إلا من قبل العوارض الشخصية؛ فما أورد إنّما نشأ من عدم أخذ العبارة المذكورة بموادّها أو بمرادها. «م ح ق»

٧٤. هامش «ج»: الحقّ أن ليس بين أجزاء الزمان التقدّم بالطبع كما

لا يخفى على الواقف بالحقائق الحكيمية. «م ح ق»

٧٥. الشفاء (المنطق)، الفنّ الثاني، المقالة السادسة، الفصل الرابع،

ص ٢٦٦.

٧٦. عوارف المعارف، ص ٢٣٦.

٧٧. التعليقات، ص ١٧٠.

تصویر نسخ خطی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أسأله عن الماهيات بالذات السانق على العذرة واتبع
العمول ونعوس النوى بأمره كعبه بالعبادة أحكم نظام العالم سائر
على البعوم وأحسن صورته وأحاط علمه بكنهات الأمور وحرمانها والمطامير
والصلوة على نبينا محمد أفضل من كل تكبير السنه صلوه نامة ما نوارده على
الأوامر والصوره وبعد فلما سهدت العمول السكينة والظلمة المسيرة
سرها وظلالها وأبته وحالاتها فوجدها للعلم المسير بحكم النظر للمسير
المسيرة الكامل لعمومها في محارم البتدئة في بدايتها وأنظام سلكها
للتسليم إلى عالمها ومن على كل فاعل إلى مظنة وكهولة في استنفاد السواد
التصوي للأجود في مرقلة فداغتم بالسادرة في ضخيم معدة السواد
وكانت الرسالة المنسوبة إلى فدوة الحكا المناهية ووه عنوان المحقق
الفلسوف الذي لا يتم عليه الاعتقاد في سائر النطاق ولا ما في قوله الفلك
في الأثر الثاني الذي أنسب التواضع إلى أن لقب بالعلم الحاج الشيخ الملاط
لقد رأيت في كتابه مسير وأرسله لي أفضل على التواضع وسئلته
في كتابه المسير من حيث بدأته في سلكه مسلكه إلى سائر
الأمور التي هي في كتابه المسير من حيث بدأته في سلكه مسلكه إلى سائر

تصوير صفحة آغازين نسخة «س»

هذا الكتاب وعظم من الالوان والنواير والاضطراب والصلوة على حرم من ارباب
الحكمة وفصل الخطاب وعلى الله واصحابه الذين اولوا الامانة والالاباب على يد

مولفه اقرعبا والده اسهيل الحسيني الفارابي في يوم الجمعة فاس عشرين
بشهر ربيع الاخر سنة ست وتسعين وثمانمائة الهجرية وبيع الورق

من كبره على يد العبد المذنب على الله للوقوف من عبد خالق محمد
الشيخ عجبها اثر ان سقطت من الكتاب من قبل من وطئها

روح الله روحه وفهم منه واذا كنته وكنيت عجبني
محمد يوم الاربعاء فاس عشرين يوم الاحد
عشرين وثمانمائة سنة

تاريخ تأليفه ١٢٦٦

نظرت في هذه نسخة من هذا الكتاب
والاظهر ان الشرح في هذا الكتاب
على ما هو عليه في المادى نسخة
من قبله

وهذه نسخة من هذا الكتاب
والاظهر ان الشرح في هذا الكتاب
على ما هو عليه في المادى نسخة
من قبله

بسم الله الرحمن الرحيم
 الامور التي قبلنا كل منها ماهية دونه و
 ماهية هوية ولاد اخله في هوية ولو كانت
 ماهية الانسان هوية لكان تصورك لمية
 للانسان تصور الهوية فكنتم اذا تصورتم
 الانسان تصور الهوية هو الانسان فكل
 ذلك ما هو الا شيئا والا لكان هو
 لا يستل صور الهوية دونه وبسجل رفته
 عن الماهية وتما وكان قياس الهوية من
 قياس الجسمانية والحيوانية وكان كائن من
 للانسان انما لا يملك في انة جسم او
 لاذن الجسم والحيوان كذلك لا يملك في لنة
 موجود وليس كذلك بل يملك ملام يتم حسن
 لود بل فالوجود والهوية لما يليا من الوجود
 ليس من جملة للقولات ونؤمن جملة المعول
 اللانة وما جملة ليس من جملة قولين التي كلف

فالجود

ومعهم من النمل والقوا بدها منطرات
والقنوة على حرس من لولى للهرة وصل الحباب
وهل قد واحبابا الله اولول الله ولالات

على يد العبد افرجنا دله
ابن
وبير باشا محمد لمارك
بنة يوم الثامن عشر
وهي من شهر البدر

وهي من شهر البدر
شوال في تاريخ
الذي وفق لاكم هذا الكتاب
على يد مولانا من يوم
الجمعة فاسر غزير في ربيع

الآخرة سن وتسع
ونمانا به الهجرة

وهي من شهر البدر
شوال في تاريخ
الذي وفق لاكم هذا الكتاب
على يد مولانا من يوم
الجمعة فاسر غزير في ربيع
الآخرة سن وتسع
ونمانا به الهجرة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العلم الذي قبلنا يعني ان الموجودات التي نقر بها ككل واحد منها هي لها مزية بالعلم بغيرها
 الوجود وهو في حقيقته على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد بها هنا
 الوجود وليس مزية عن هويته ولا داخل في هويته ولو كانت مزية لانسان مثلا عين
 هويته فقلت اذا تصورت فالانسان اي مزية تصورته هو لانسان اي هويته فقلت وجوده
 ومخضه ان مزية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك
 اذ كبر ما تصور الانسان ولم يحيط بالناصح في الوجود وحيثه اما الوجود الخارجي فقط واما
 الوجود العقلي فلان عقل الانسان لا يستلزم عقل يعقله فان قيل لا يتم ان يعقل المية
 عن وجودها فان عقل المية هو عقل الوجود فلما لو كان كذلك لانسانك في كونها وجود
 عند حصولها في العقل وليس كذلك لاننا فضل كثير من الميات ونشك في وجودها واما ايضا لو كان
 المية عين الهوية لكان تصور المية يستلزم تصديقا لوجودها لان تصور المية على هذا التقيد
 هو بصفة تصور الوجود وكان تصور الضم لا يكفي في العلم بانه عقل من غير استعانة به بشئ اذ
 شئت الشئ لنفسه من ذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا لا بعينه على ذلك من ليس
 كذلك اذ يحتاج العلم به الى ابراهيم كالمقوما ولم يستلزم استحالته لكون المية داخل في العلم به
 الدعوى شاطرها ايضا كذا بالسيا الذي يبذره في استحالة كون الهوية داخل فيها لانه
 يجري فيها نفسه والدليل ان المذكور انما يتجان اذا كانت المية متصورة بكنهها اما الدليل
 الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنهها اجاز ان يكون العلم بالمية بالوجود هو العلم بالوجود
 كذلك عدم وجود في العقل بالوجود عند تصور المية بالوجود ثم واما الدليل الثاني فلانه لو لم يكن
 المية متصورة بكنهها اجاز ان يكون الوجود عينها مع ذلك يمكن ان لا يصدق بوجودها
 لان غير معلوم لنا بصورة فان تصور الانسان هو بالضم من غير ان علم خصوصه ذات
 الانسان لا يستلزم العلم بالانسان من ذلك يمكن ان يكون الهوية داخل في فهمه الاشياء
 ولا لكان الوجود متورا لا يستلزم تصور المية دونه وليس كذلك الميات المعقولة ثم تصوراتها

كان تصور مزية الانسان تصورا
 لغيره لان اتحاد العلم يستلزم
 اتحاد العلم

مبذولاً في سخنة ما يقع في شاهدة أموراً في أحوال العالم وليس هذا الشرف هذا الإنسان بل
 مختصة فأن في بقطعة كالتأيم غفلة وعدم عقل وكيفية جواز كون المعجزات والكلمات
 المختصة بالأبناء وفي العين والروح فاما الحاصلة الثالثة التي للنفس النبوية فهي مميزات الطبيعة فأنه
 يمكن أن يكون من القوة بحيث يصدر عن إلهامها في غير بدنا ما قد يصدر من كرات النفس في بدنا من
 العقورات التي هي مبادئ الاستحالات العظيمة كالمحج والشرو والحوار التي لها في الطبيعة أسباباً كالقوى
 والرياح والصواعق وقد قد نأقيل هذا المعنى ثم شأن النفس أن يحدث منها في إلهامها حرارة وقوة
 بالفرح تكون سبباً للدمع كثير من الآلام وبرودة قوية ما العو والخسوف وتكون سبباً للدمع في البرد
 وقد تكون الأوهام النفسية سبباً بالرياح يحدث وحركات غير اختيارية تحدث وإرادة الإبدان العنصر
 كلها في الأصل واحدة والعنصر كجميع ذلك قابل فإن كان الفاعل قويا طاعة العنصر لا قد قد نأقيل
 أن النفس أن تفعل في العنصر شيئاً على غير فعل الطبيعة وذلك لا بأساً بالطبيعة المتأخرة فلا بد
 أن يكون نفس قوية بما في هذا إلهامها ويكون لها حال النفس التي ذكرناها في فصل الفعاليات
 والتدبير فلذلك ذلك ههنا ويشترط أن يكون العين ماضية نفساً نتم منها الباب فإن العين اعتقاد
 وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أو الوجود بفتح الوجود ذلك الاعتقاد ههنا من أراج ذلك
 الشيء أقدرة الأوهام التي ينبغي لبعض الأهم أن تحت فعل هذا السبيل وهذا كما بعد وليس في عين
 يوجب استماعه بل القياس يوجب كاستدلالنا كان نادراً وقد ذكرنا فلا طعن شعبة بهذا في كتابنا فطيفاً
 فكذا غير ما ذكرنا أن نورد على كتابنا هذا وكان قد قد فسينا بما وعرضا على سبيل الاختصار وعلى
 سبيل اعتبار البراهيل الصعبة المنيرة على تركيات كثره القياس فإن كانت من القوة حبس على أن يذكر
 ولكن يوزن لا يصاح والاختصار وتقر بالعبدان ما لا الظاهر في معتزلة ونشأن الله أن يجنبك
 والزل والانتقاد بالبراهيل والاعتقاد العجيب فيرى ويعقل وكجوده العالمين رضي الله
 رسول محمد وآله الطيبين الطاهرين قد فرغتم من تدوين هذه الرسالة الشريفة للرسول الأكرم
 فوالله مرفوع في تحقيق مسأله المبدأ والمعاد في يوم السبت من سنة ١٢٤٤ من الهجرة من الإلهام
 والاضداد واستله ان يسبل علينا الحسان يوم المعاد على النبي والرسول والآله والارباب
 وآل الرابطين من الغفران والصحة محمد يحيى يوم قيام الساعة من سنة ١٢٤٤ من الهجرة
 عند ولديه يحيى بن الإمام الخوئي وآلهم وصالحين
 وهو محمد باقر

نسخة
 من كتاب
 الفهم
 في
 العقول
 والارباب
 من
 الغفران
 والاصحاب
 في
 يوم
 المعاد
 على
 النبي
 وآله
 الطيبين
 الطاهرين
 في
 سنة
 ١٢٤٤
 من
 الهجرة
 من
 الإلهام

هَذَا
هُوَ كِتَابُ الشَّيْخِ
الْمُسْتَقْبَلِ شَرْحِ الْفُضُولِ
لِلْمُعَلِّمِ الْكَمَلِ
الْقَائِمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي انشا هرات المهابت بالقضاء الثاني على القدر
وابدع جواهر الفصول ونفوس القوي بسان امره كلهم بالبصر
احكم نظام العالم سبها هر حكيمه على ابلغ وجه واختر صورها
علمه بكمالات الامور وجزئياتها من الغايي الصور والصلوة على
نبينا محمد افضل من اولى الحكم من البشر صلوة تامه ما نوارد
على الهوى في الاعراض الصور ولعجل فلما شهدنا العفول التليد
الطباع السقيمة بان المعلوم شرفا وجلالا لا وابتهاه وجبا الاضواء
للعلم المستقبح بالحكمة النظرية المنشرون تجصيلها القوة البشرية الكامل
لعرفة الكتاب الخارجه البشدة من بدائنها وانتظام سلسله اسباب
الاعيان المنهية الي غايتها وجب على كل جافل ان يطلبه ويحصله
بالتفاد القصور الاخرية من حصله فدا غنم بالسقا ومن صبغه
فد خسر الدنيا والاخرة وكانت الرسالة النسوية الي قدوة الحكماء
الناهين فرة صيون اعيان الخفيفين القيلوف الذي لا يفتح بمثله

الاصفا

في ان كل شيء من غير الله تعالى

الكل (الا ان يشر منه) وان وصل اليه (بحسب) اي بحسب طاقته الكلي يبين
 (هو غالب) هو منتهى له قدره تامه (على اعدام العدم) يعني اعدام
 لا يسمي الوجود بنفسها ولو لم يعرفها لا يسمي من خارج لكأنها باقية ان لا
 لها على العدم (و على سلب المناهضة ما يتصفها بنفسها من البطلان) اي على
 سلب امور يستحق البطلان الهلاك في حد ذاتها وهي المتكافؤ قوله
 ما يتصفها بدل من المناهضة (وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على ما

هذا من سبيله قولا تام من تفضيله

لغيره الذي في قولنا تام هذا الكلام عصم من الزوال والعبودية

والاضطرار والصلوة على خير من اولى الحكمة وصل

بخطابه على الله واصحابه الذين هم اول

الانبياء طوعا وكرها

طهران في شهر رجب

السنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي انشا هويات الماهيات بالقضاء السابق على القدر فابدى
جواهر العقول ونفوس القوي بسابق امره كلح بالبصر حكم نظام العالم ببالغ
حكمة علي البلغ وجه واحسن صور واحاط علىه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني
والصور والصلوة علي نبينا محمد افضل من اوتي الحكمة من البشر صلوة تامه ما توارى
علي الهولي والاعراض والصور بعد . فلما شهدت العقول السليمه والطباع
الستقيمه بان للعلوم شرفا وجلالا وابهة وجمال الاخصوصا للعلم المسمى
بالحكمة النظرية المنتشر بتجليها القوة البشرية الكامل لعزته الخفايق الخارجيه
البترايين بدايتها وانتظام سلسلة الاعيان المنتهيه الي غاياتها ووجب
علي كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتي يستسعد بالسعادة القصوي
الاخروييه من حصله فقد اغتم بالسعاده ومن ضيعه فقد خسر الدنيا
والاخره وكانت الرسالة المنسوبة الي تطيب الكمال المتأهلهين قره عيون
اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا ينم مثله الاعصار في بيان العاني
ولا ياتي بقربنة الفلك الدوار في ابانه الباني هو الذي اساس القواعد
حتى لقب بالعلم الثاني السنيح الاجل ابو نصر فيازي شكر الله سعيه
وارضاه وجعل علي فرايس الجنان منقلبه ومثواه كتاباته شفاه من اراض
الجهالات ونجاة من اعراض الخيالات حاويا بالجواهر كلها كالقصوص
محتويا علي كلمات القصوص شامل لمباحث جليله متعالية ان ينالها
المحصن الفكري ومطالب نبيله عاليه نجب في اصابتها الحدس القوي
تخيرت العقول في غويساته وعجزت الانهام عن حل مشكلاته كنوز
معانيه في تخور عباراته فخره ورموز حقايقه في دقائق اشاراته
مكونه ما حل الي الان بيان البيان عقد معضلاته وما نتجت ايدي
الانكار بعد ابواب مغاياته فعريس نكاته في خيام الاحجاب
مقصوره ولطائف معانيه تحت حجب الالغاز مستوره فامرت
ان الكشف عن وجهه مخدراته نقابها واميط عن حسان خرايده
حجابها مشرقة حين نده شرحا ينشر بطويات رموزه ويظهر مخفيات

والصّلوه على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب
وعلى اله واصحابه الدين اولوا الايدي والاليب
على يد اضعف لطلاب ابو القاسم من حظ مؤلفه
الفاصل الكامل قد وه على المبحر ابن سلطان صلأ
المحقق الميرزا الاعظم معجز ال تسن الذي له
بمثله ^{عليه} لم يجمع نده اذن السامعه سيد الشا
سيد اسمعيل الحسيني لغاز اني سلمه الله
في الدارين تحري في تاريخ عشرين رجب سنه ^{تعايه} لهدى

فهرست

۱. آیات

۲. روایات

۳. کسان، گروهها، کتابها و جایها

۴. اصطلاحات و موضوعات

۵. منابع و مأخذ

١. آيات

٧٧	نور / ٣٥	اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
٨٩	روم / ١١	اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ
١٩٤	مزمّل / ٥	إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا
٢٠٢	قمر / ٤٩	إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ
٧٤	بروج / ٢١	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ
٩٣، ٩٢	فصلت / ٥٣	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ... أَوْ لَمْ يَكْفِ
٧٢	سبأ / ٣	فَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ
٨٥، ٧١	بقره / ١١٧؛ آل عمران / ٤٧ و...	كُنْ فَيَكُونُ
١١٢	انبيا / ٢٣	لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ
٣٨	غافر / ١٦	لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ
٧٤	اعراف / ١٤٥	وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ
١١٨	فصلت / ١١	وَلِلْأَرْضِ اثْنَيْنِ طَوْعًا
٨٧	اسراء / ٤٤	يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ
٧٣	انبيا / ١٠٤	يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ

٢. روايات

- | | | | |
|-----|-------------------------------------|-----|---|
| ١٩١ | ما قلعتُ باب خبير بقوّة جسدانية... | ١٩٤ | إذا نزل الوحي عليه كرب لذلك.... |
| ١١٨ | مَنْ تقَرَّبَ إلَيَّ شبراً..... | ٩٦ | العجز عن درك الإدراك إدراك..... |
| ١٨٨ | مَنْ رآني في المنام..... | ١١٤ | أعددتُ لعبادي الصالحين..... |
| ٧٤ | مَنْ مات فقد قامت قيامته..... | ١٨٤ | أَنَّ لِلَّهِ تعالى سبعين حجاباً..... |
| ١٩٤ | يأتيني مثل صلصلة الجرس..... | ١٨٥ | حجابه النور..... |
| ١٩٥ | يتمثل لي المَلَكُ رجلاً فيكلمني.... | ٨٨ | فإنَّ الله هو الدهر حقيقةً..... |
| | يؤذيني ابن آدم بسبِّ الدهر و أنا | ٩٦ | كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف .. |
| ٨٨ | الدهر..... | ١٩١ | لا يزال العبد يتقَرَّبُ إلَيَّ بالنوافل ... |
| | | ٦٢ | ما رأيتُ شيئاً إلَّا وقد رأيتُ الله قبله. |

٣. كسان، گروهها، كتابها و جاها

الأذكياء..... ٥	آدم ٨٨
إسمعيل الحسيني الغازاني ٢٣٩	آل ٢٣٩، ٣
الإشارات..... ١١١، ٩٧	أبو القاسم الكركاني ٢٢٩
الأشاعرة..... ٢٠٧، ٢٠٦، ١٩٧	أبوالمظفر سلطان يعقوب بهادر خان .. ٦
الأصحاب..... ٢٣٩	أبو عليّ بن سينا / شيخ الرئيس /
أعظم الملائكة..... ١٢٧	الشيخ ٤، ٣٥، ٥٨، ٨٩، ٩١، ٩٧، ٩٩،
أعلام الهدى..... ٥	١٠٠، ١٠٣، ١٠٩، ١١٥، ١٢٣، ١٢٦،
الأفلاطون..... ١٠	١٣٨، ١٣٩، ١٤٥، ١٥٧، ١٨٢، ٢٢٤
الإلهيون..... ٩١	أبو نصر الفارابي / معلّم الثاني /
الأنبياء / الرسل..... ١٢٧، ١٢٥، ١١٤	المصنّف / الشيخ .. ٤، ١٢، ٣٨، ٤٤،
أولو الأيدي الألباب ٢٣٩	٤٩، ٥١، ٥٦، ٥٨، ٧٥، ٨٢، ٨٣،
أهل الجنة..... ٧٤	١٠٦، ١٣٦، ١٣٧، ١٧٢، ١٧٤، ٢٠٢،
أهل الحقّ..... ٢٢٣، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٢	٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٤
أهل المدينة..... ١٠	أبو عليّ الفارمديّ ٢٢٩

ذوي البصائر الثاقبة ٣٣	أهل المشاهدة ٧٦، ٦٣
الراسخون ٢٣٧	أهل الملل و الشرائع الحقّة ١٢٧
السعير ٧٤	أهل النار ٧٤
الشارع ١٩٥	بعض المتألّهة ٦٠
شرح الإشارات ١١١	بعض المتكلّمين ٢٠٦
الشفاء ١٣٦، ٨٢، ٥١، ٤٩، ٤٤، ٣٨	بعض المحقّقين ٧٢، ٣٢
٢٢٢، ١٧٤، ١٣٧	بعض المشائخ ١١٢
الشيخ الصمداني ٢٢٩	التعليقات ٢٠٢، ١٧٢، ٥٦، ٣٥، ١٢
الشيخ العربي ١٧٤، ٧٤	٢٣٤
الشيخان (أبوعلّي بن سينا و أبو نصر الفارابي) ٦٩، ٥٨، ٥٥، ٣٩	الجبرئيل ١٩٠، ١٢٧
الصديّق ٩٦	جماعة من المرضى ١٦٤
الصديّقون العارفون ٩٣	الجمهور ٢٣
الصوفية ٦٢	جمهور الحكماء ٩٧
الطبّاع المستقيمة / العقول السليمة ٣	جمهور المتكلّمين ٣٣
العارفون ٢٢٨، ١١١، ٦٤	جمهور المنطقيين ٢٣٢
عامّة الخلائق ١٢٥	الجنة ٧٤
العباد ٢٠٣	الحكماء ٤، ١٢، ٣٥، ٣٨، ٤٠، ٥٨، ٦٩
عباد الله / العباد الصالحون ٢٣٩، ١١٤	١٩٥، ١٢٢، ٩٩، ٧٨، ٧٣
العرف ٢٠٨، ١٩١، ٥٦، ٧	الحكماء الإلهيون ١١٥
العقلاء ٧٤، ١٢	الحكماء الطبيعيّون / الطبيعيّون ٩١، ٨٩
العلماء الراسخون ٩٣	الحكماء المتألّهون ٩٠
العلماء الظاهريّون ٢٢٨	الخصم ٢١٠
العلّيّ ١٩١	خواصّ العباد ٦٢
	دُحية الكلبي ١٩٠

١٩٤، ١٩٠، ١١٤،	٢٢٩.....	عوارف المعارف
٦.....	٢٢٨.....	العوامّ.....
٢٣٠.....	١٢، ٥.....	الفحول.....
٢٠٧، ٢٠٢.....	٢٠٦.....	الفِرَق.....
١٢٥، ١٢٣، ٨٦، ٧٤، ٧٣.....	٩٢، ٨٩، ٤٩.....	القوم.....
١٢٧، ١٢٦	١١٥.....	المتأخرون.....
٨٦.....	٩١، ٨٩.....	المتكلّمون.....
٨٦.....	١١٨.....	المحسنون.....
١٧٧، ١٦٢، ١٥٣، ٨٧، ٨٦، ١١.....	٣.....	المحشر.....
٢٢٨، ١٨٦	١١١.....	المحقّق الطوسي
١٠٧.....	٦، ٤.....	المحقّقون.....
	١١١، ٨٤، ٣.....	محمّد / رسول الله / نبيّ..

٤. اصطلاحات و موضوعات

١٣	اتّحاد العلم	٣٥، ١٢	الآثار الخارجية
١٣	اتّحاد المعلوم	٢٣٧، ٢٣٦	الآخر
٤٢	اتّحاد المهية مع واحد	١٩٥، ١٨٨، ١٦٥، ١٥٧، ١٤٤	الآلة
٣١	اتّصاف المهية بالإمكان	٢٢٥	
٣١	اتّصاف المهية بالوجود	١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨	الآلة الجسمانية
٢٩	الاتّصاف بالإمكان	١٦٤	آلة الحسّ
٢١٥، ١٠٥، ٢٣	الاتّصال	١٨٨	آلة النفس
٢٣٤	اتّصال التقضي	١٩٥	الآلة الجمادية
٢١٦	اتّصال الذاتي	٨٨	ابتداء وجود الموجودات
٢١٦	اتّصال الوجود	١٩٦، ٣٨	الإبداع
٢١٥	الاتّصال الحسيّ	١٣٠	الأبدان النباتية
١٩١	الاتّصال الروحانيّ	٢١١، ٢١٠، ١٣٧	الإبصار
٢١٥، ١٩٣، ١٩١	الاتّصال العقليّ	٤٤	الإيهام
٢١٦	الاتّصال المعنويّ	١٨٦	الاتّحاد

١٥٥، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٧،	الاتصال من قِبَل المهية..... ٢١٥
٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٣١	الاتصال من قِبَل الوجود..... ٢١٥
إدراكات الملكوت الأعلى..... ١٧٠	إثبات وجود البارئ..... ٨٩
الإدراك الباطني..... ١٣٧، ١٣٩، ١٥٦	الاجتماع في الوجود الخارجي..... ٧٨
إدراك الجزئيات..... ١٢٩، ٦٩	الأجرام السماوية..... ٨٦
إدراك الحس المشترك..... ١٦٥	أجزاء الزمان..... ٧٩، ٢٢١
الإدراك الحسي..... ١٠٤، ١٢١	الأجزاء الغير المتناهية المقدارية..... ٨٣
إدراك الحيوان..... ١٣٧	أجزاء القوام..... ٥٢
إدراك الذائقة..... ٩٨	أجزاء الكل..... ٧٩
إدراك الذات..... ٢٣١	أجزاء المتصل الواحد..... ٨٤
إدراك الصورة..... ١٣٨، ١٤٠، ١٤٧	الأجزاء العقلية..... ٤٧
إدراك الظاهر..... ١٣٧، ١٣٨	إجمال العلم..... ٢٠١
إدراك العام..... ٢٠٨	الاحتياج..... ٣٦
الإدراك العقلي..... ١٠٤، ١٨٠، ١٨١	أحدية الذات..... ٢٢٠، ٢٢٥
إدراك القوّة الباصرة..... ١٦٣	الإحساس..... ١٣٨، ١٤٤، ١٦٤، ١٦٥
إدراك الكليات..... ١٢٩	١٨٠، ١٧٨
إدراك اللامسة / الإدراك اللمسي..... ١٤٥،	الإحساس الباطني..... ١٧٨
٢٠٩	الأحكام الشرعية..... ١١٢
إدراك اللذيذ..... ٩٨	الاختيار..... ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦
إدراك الماديات..... ٧٠، ١١٩	الاختيار الأزلي..... ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦
إدراك المشاعر الظاهر..... ١٤٩	الاختيار الحادث..... ٢٠٦
إدراك المشاهد..... ٢٠٩	الأخلاق..... ١٣٤
إدراك المعاني..... ١٣٩، ١٤٧	الإدراك..... ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤
إدراك المعاني الجزئية..... ١٣٧	١٠٧، ١١٠، ١١٥، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٥

٩٢	الاستدلال بآيات	١١٥، ١٠٦، ٩٧	إدراك الملائم
٨٩	الاستدلال بالآثار	٩٧	إدراك المنافر
٩٢	الاستدلال بالحقّ على الخلق	٢١١، ١٠٢، ٩٦، ٦١	إدراك الواجب
٩٢	الاستشهاد بالحقّ	١٤٠	إدراك الوهم
٢١٤	استعدادات المحلّ	٢٠٨	إدراك المجرد
١٨٧، ٢٥	الاستفادة	٢٠٦، ١٩٧، ٧١	الإرادة الأزلية
١٩٢	الاستفاضة	٢٠٥	الإرادة السرمديّة
١٢٩	استكمال النفس	٢٢٣، ٢٠٣، ١١٢	إرادة الواجب
٢٠٢	استناد الأفعال الاختيارية	٢٢	ارتباط الوجود
١٣٥	الاستنباط	١٦٦، ١٢٦	الارتسام
٢٣١، ٢٣٠	الاسم	١٦	إرتفاع الجزء
٢٢٨، ١٠٣	أسماء الله	١٦	إرتفاع الكلّ
١٢٠	الإشارة إلى الروح	١٩٨، ١٢٤، ١١٨	الأرض
١٥٨	الإشارة الحسيّة	١٦٢	الأرواح الضعيفة
١٠٨	اشتياق النفس	١٦٢	الأرواح العاميّة
١٩٦، ١٢٦	الإشراق	١١٧	إزالة الحجب
١٠٤	أصعب المدركات	٢٠٠	أسباب الحوادث
١٧٤	الأصل	٢٠١	الأسباب الخارجية
١٠٤	أظهر المدركات	٦٥	أسباب المهيّة
٢٢٤	اعتبار الواجب ذاتاً و صفاتاً	٢٠٢	الاستحقاق الذاتي
٢٢٨	الاعتقاد التقليدي	٢٢٣	استحقاق الوجود
٢٣٨	إعدام العدم	١٧٤	استخراج الأصل
٢٠٢، ٥٩، ٧، ٤	الأعيان	١٧٤	استخراج الفرع
١٨٧، ٢٥	الإفادة	٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧	الاستدلال

الإفاضة..... ١٩١	الانتقاش..... ١٣٥
الأفعال الباطنة..... ١٥٧	انتقاش العقول..... ١٩٦
أفعال الواجب..... ١١١	الإنسان ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠،
الأفق..... ٨٥	٢١، ٢٢، ٢٣، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٨٦، ٩٧،
الأفق الأسفل..... ٢٣١	٩٨، ١٠٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠،
اقتضاء العدم..... ٤٠	١٣١، ١٥٢، ١٥٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٣،
أقرب الأشياء..... ٧٦، ٥٣	١٩٠، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٢،
أقسام الحكمة..... ١١	٢٣١
أقسام الوحي..... ١٨٩	الإنسان الصرف..... ١٥٣
أقوى الإدراكات..... ١١٥	الإنسان المتخيّل..... ١٥٦
أقوى الوجودات..... ٢٢٦	الإنسانية المحضة..... ١٥٧
أكمل الذوات..... ١١٦	الإنسانية / البشرية. ٧، ٢٢، ١٠٢، ١١٣،
أكمل الوجود..... ٢١٧	١٢٣، ١٢٩، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٠،
التذاذ النفس..... ١٠٠، ١٠٩	١٧٥، ١٩٨، ٢١٢، ٢١٤، ٢٣٢
الألم..... ١٠٧، ٩٧	الانطباع..... ١٦٧
الإلهام الإلهي..... ١٣٤	انطباع الماديات..... ١٤٧
الامتناع الذاتي..... ٣٦	الانفصال..... ٢٣
الأمر..... ١٨٤	الانفعال..... ١٤٤، ١٣٥، ١٢٣
الإمكان ٢٩، ٣٠، ٣٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٨٧	انفعالات الموضوع..... ٢١٤
الأمر الغير المتناهية..... ٧٩	انفكاك الوجود..... ٣٣، ٣٢
الأمر المحسوسة..... ٢١٣	الانقسام..... ٢١٥، ١٥٨
الأمر المحصّلة..... ٦٦	انقسام الصورة الإدراكية..... ١٨٠
انتفاء الخاصّ..... ٩٥	انقسام الواجب..... ٥١
انتفاء العامّ..... ٩٥	انقسام علم الواجب..... ٩٥، ٧٢

١٦٢، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ٢١٨،	انقسام وجوب الوجود ٥٢، ٤٩
٢٢٧	الانكشاف التام ٢١٠، ٢٠٦
٣٧ بحث الوجود	أنواع التغير ٢٣٤
بدن. ١٨، ٨٢، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٩،	إتيّة الواجب ٢٢٦
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٠،	أوائل الموجودات ٧٣
١٤٤، ١٤٥، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٧٦،	الأوصاف الاعتبارية ٢٩، ٢٣
١٧٧، ٢٣٣، ٢٣٦	أوصاف الواجب ٩٥
البدن الإنساني ١٢٨	أوضاع البشر ١٩٤
البدن الجسماني ١٨٨	الأول ٢٣٥، ٢٣٣، ٢١٥
برهان التطبيق ٧٨	أول الأجسام ٨٥
برهان التوحيد ٥٢، ٥٠، ٤٧	أول الأسباب ٢٣٥
برهان تناهي الأبعاد ٧٨	أول الكائنات ٨٦
البصر ٢١١، ١٩١، ١٦٣، ١٤٤، ١٤٢	الأول في التعقل ٢٣٧
البطلان ٢٣٨، ٢٢٧	الأولى بالوجود ٢٣٣
البطون ٦٤، ٦٣، ٦٢	الإيجاب ٢٠٤
البعد ٢٢١، ٧٨، ٧٦، ٤٤، ١٠	الإيجاد ٢٢٤، ٨٥، ٨١، ٣١، ٣٠، ٢٥
البعد المطلق ٢٢٢	٢٣٥
البعد بالذات ٢٢١	إيجاد الواجب ١٩٧
البعد المكاني ٢١٥	الإيحاء ١٨٩
البعدية ٢٤	الإيحاء الصناعي / إيحاء الصُّنع ١٨٩
البعدية في الزمان ٢٢١	الإيحاء النطقي ١٩٠
البقاء ٧٦	الأيس / التأييس ٣٩، ٣٨
البقاء السرمدى ١١٧	الأيّن ١٥٦، ١٥٣
بقاء مهية الكل ١٧	باطن ١٥٦، ١١٢، ٩٣، ٦٣، ٦٢، ٦١

٧٨	الترتب	١٢	بودن
٢٣٦	ترتب الاسباب	١٢١، ٢٦	التأثير
٢٢٤	ترتب الوجود	١٧٦	تأثيرات الأجرام السماوية
٢٠٦، ٢٠٥	الترتيب	٢٣٤	التأخر
٢٠١	الترتيب الخارجي	٣٠، ٢٩	تأخر الوجوب
٢٢٤، ٦٨	الترتيب السببي و المسببي	٨٤، ٢٠، ١٦	التأخر الذاتي
٢٢٣	الترتيب العقلي	٢٠	التأخر الزماني
٢٢٤، ١٠٥	ترتيب الموجودات	١٨٣	التأليف
٤٨، ٤٦	تركب الواجب	٢٣٤، ٢٠٠	التجدد
٢١٥، ١٦٨، ١٥٢	التركيب	٢٠٨	التجربة
٨٧	تسييح الواجب	٥٧	تجرد الواجب
٩٥	التشارك في المهية	١٥٧	التجريد
٢١١، ١٨٦	التشبيه	٢١٠، ١٨٥	تجلي
٢٣	التشكّل	١٠٣، ٨٤	تجلي الواجب
١٨٣	تصرف العقل	٢٢٨،	التحلي بصفات الواجب و أسمائه
٢٣٢	التصوّر	٢٢٩	
١٤	تصوّر العقل	١٦٨	التحليل
١٨٨	تصوّر المجرد	١٥٨	التحيز
١٥، ١٤	تصوّر المهية	٢٠٥، ٢٠٠	تخلف العلة التامة
١٤	تصوّر الوجود	١٤٢، ١٣٩، ١٣٨	التخيّل / الخيال
٢٣٠	التصوّر الخيالي	١٥٩، ١٥٦، ١٥٤، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٧	
٢٠٠	التعاقب	١٧٣، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٤، ١٦٧	
١٧٤	التعبير	١٩٢، ١٧٨، ١٧٦	
٢٢١	تعريف القبل	١٠	تدبير المنزل

تقدّم بالذات / التقدّم الذاتي ... ١٦، ٢٠،	تعطلّ الحواسّ ١٦٤، ١٦٥
٨١، ٨٤	التعقل ١٩٢
التقدّم بالشرف ٢٢٢	تعقلّ المقدور ٢٢٠
التقدّم بالطبع ٢٢٢	تعقلّ المهية ١٤
التقدّم الزماني ٢٠، ٢٢٢	تعقلّ الوجود ١٤
التقدير ١٥٦، ٢٠١	التعلّق ١٢٤، ٥٨
تقسيم الوجود ٣٤	التعليم ١٨٧
التقضي ٢٣٤	التعين ٤٤، ٥٠، ٦٦، ١٨٥
تكثّر المفهوم ٥٠	تغير علم الواجب ٦٨، ٦٩
التمام فوق التمام ٢١٧	تفاوت الإدراك ١٠٤
التمثّل ١٢٨	تفاوت المدرك ١٠٤
التناهي ٧٩	تفاوت المدرك ١٠٤
تنزّه الواجب عن الموضوع ٢١٧	تفرّق الاتصال ١٤٥
التنزيه ١٨٦	التفصيل ١٥٢
توجّه إلى الخير ٧٥	التفكّر ١٦٣
التوحيد ٤٧، ١١٧	التقدّم ٢٣٤
التوهم ١٥٢	التقدّم الذاتي ٢٠٠
الثابت ٢٣٥	تقدّم الصفة الاعتبارية ٢٢
الثبوت ١٩	تقدّم العارض ٢٩
ثبوت الذاتي ١٧	تقدّم العدم ٣٩
ثبوت الصفة ٢١	تقدّم الكلّ ٧١
ثبوت المعروض ١٩	تقدّم الوجود ٢١، ٢٣
الجزئي ٦٥، ٦٦، ١٧١، ٢٣٣	تقدّم الوجود على المهية ٢٠
جزئي المجرد ١٨٢	تقدّم الوجود على الوجوب ٣٠

الجزء ١٦، ١٧، ٥٢، ٥٣، ٧١، ٢٣٢	الجزء التحليلي ٧١
جزء المهية ١٨	الجسم ٤٨، ٤٦، ٧٧، ٨٨، ١٢٦، ١٣٧
الجسم ١٦١، ١٨٢، ١٨٢، ١٩٥	الجسم المحسوس ١٧٥
الجسم النامي ٢٢، ٦٦	الجسماني ٧٢، ٨٨، ١٥٨، ١٨٠، ١٨١
الجسماني ١٩٥	الجسمية ١٧
الجميل ١٣٣، ١٣٥	الجنس ٢٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ١٠٤
الجنس ٢٢٢، ٢٣١	الحدّ التام ٢٣١
جنس الجنس ١٠٤	حدّ الجوهر ٣٥
الجنة ٢٢١، ٢٢٦	الحدّ المشترك ١٦٣
الجوهر ٩، ١٨، ٢١، ٦٦، ١٢١، ١٢٢	الحدس ١٧٤، ٢٠٨
الجوهر ١٨١، ٢٣٢	الحدوث ٤٠، ١٠٣، ٢٠٣، ٢٣٤
الجوهر العقلي ٧١، ٧٢	الحدوث الذاتي ٤٠
الجوهر المجرد ١٨٨	الحدوث الزماني ٤٠
الجوهر الملكي ١٧٥	حدود المسافة ١٦٦
جوهر النفس ١٢٣، ١٥٩	الحركة ٨، ٩، ١٦٩
الجهة ١٥٩، ٢٠٦	حركة الروح ١٢٠
الحادث ٧٣، ٧٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤	حركة الفلك ٢٠١، ٢٣٥
..... ٢٠٦، ٢٣٣	الحساب ٢٢٦
	حسّ الباطن ١٥٤، ١٥٥، ١٦١، ١٨٠
 ١٨٧، ١٩٢
	حسّ البصر ١٤٠، ١٥٣، ١٦٦
	حسّ الظاهر ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦

الحكمة العملية ١١، ١٠	١٦٨، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٢، ١٦١
الحكمة المدنية ١١	الحس المشترك ١٤٣، ١٣٨، ١٣٧
الحكمة النظرية ٧، ٣	١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٤٩
الحكمة عملية ٧	١٩٣، ١٧٨، ١٧٢، ١٧١، ١٦٩
الحكيم ٧٣، ٧، ٦	الحس / الحاس ١١٤، ١٠٢، ١٠١
الحلم ١٧٥	١٤٠، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٢٨، ١٢٠
الحلول ٢٣٠، ١٨٦، ١٨٠	١٥١، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٦، ١٤٣، ١٤١
حمل المهية على الوجود ٤٢	١٦٤، ١٥٩، ١٥٧، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢
الحمل على كثيرين ٤١	١٨٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥
حواس الخمسة ١٦٤، ١٣٧	١٩٣، ١٨٤
الحواس الظاهرة ١٦٧، ١٦١، ١٤٠	الحصول ٢٦
١٧٨، ١٧٠	الحق ٢٢٥، ١٢٢، ١٠١، ٩٣، ٩١، ٦١
الحيوان ١٧، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩	٢٢٦
١٤٥، ١٣٧، ١٣٣، ١٠٤، ٨٦، ٦٦	حق الأول / الحق الواجب / الحق بالذات
٢٣١	٢٣٦، ٢١٠، ١١٤، ١٠١، ٩٤
الحيوانية ١٠٢، ١٧	الحق المحض ٩٣، ٩١
الخارج ١٠، ٤٧، ٦٠، ٦٨، ٧٥، ٧٩، ٨٥	الحقيقة الإنسانية ٢١٢
٨٨، ١٢٥، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨	الحقيقة الجزئية ١٣
١٦٧، ١٦٥، ١٦٤، ١٥٦، ١٥٠، ١٤٩	الحقيقة الجنسية ٦٥
٢٠٥، ٢٠٣، ١٩٨، ١٩٣، ١٧٩، ١٧٧	حقيقة الحقائق ٢٣
٢٣٨، ٢٢٥، ٢٢٠، ٢١٧، ٢٠٧	الحقيقة المركبة ٢٢٥
الخارجي ٧٩، ٧٨، ٤٧، ١٤، ١٣	الحقبة ٢٢٧
الخارجي اللازم ١٠٤	الحكمة ٣٥، ١١، ٧، ٦، ٥
الخارجية ١١١، ٨١، ٣٤، ٧، ٤	حكمة الخلق ١١٠، ٩٦

الخالق / الصانع ٨٨، ٩٠، ١٨٢ خطّ	الذكر اللساني ١٦٣
..... ١٠، ٤٤، ١٦٦	الذهن ٤٤
الخلأ ١٨٣	الرائحة ١٠١، ١٤٢، ١٤٦
الخلق ٩١، ١٢٢، ١٨٤	الرحيم ٢٣٠
الخوف ١٦٣، ١٧٠	رفع الوجود ٤٠
الخير .. ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١١٥، ١٥٥، ٢٠٦،	الروح ٤٧، ٨٥، ١١٩، ١٣٨، ١٦٤، ١٩٢
٢٣٦، ٢٣١	الروح الإنسانية / الروح البشرية . ١٢٢،
دائم الوجود ٣٨	١٢٧، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٢، ١٨١،
درجات الكمال ٢٢٩	١٨٧، ١٨٨، ١٩١
الدليل الجدلي ٢٢٨	الروح الحساس ١٦٤
الدماغ ... ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ١٦٤	الروح القدسية ١٦٣، ١٦٠، ١٢٧
الدهر ٨٧، ٢٣٥	الروح المَلَكِيَّة ١٦١
الدين ٥	الروح النبويَّة ١٢٧
الذائقة / الذوق ١٠١، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦،	الرياضي ٨
٢٠٩	الرؤيا ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٧
الذات ٢٧، ٢٨، ٤١، ٢٢٤، ٢٢٧	الرؤية ١٦١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠
ذات الأحدية ٧٦، ٧٧، ٨٠، ١٨٦	رؤية الأشياء بالحقّ ٩٢
ذات المعلول ٤٠	رؤية الحقّ بالأشياء ٩٢
ذات الممكن ٣٠، ٣٨	رؤية الواجب ... ١٠٦، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠
ذات الواجب ... ٩٦، ١١١، ١٨٤، ٢٣٦،	الزمان ٦٧، ٢٣٤، ٢٣٥
٢٢٥	الزماني ٢٣٣، ٢٣٨
الذاتي ١٧، ٢١٥	زوال المحسوس ١٥٣، ١٥٥
الذاكرة ١٧٣	الزيادة ٤٥، ٥١
الذكر ١١٩، ١٣٧، ١٦٣	زيادة الوجود ١٦، ٢٤

شکل الروح..... ١٢٠	السابق..... ٢٢١
الشوق..... ٥٦	السالك..... ٢٣٠، ١١٢
الشهوة..... ١٦٣، ١٥٩، ١٣١، ١٠٠، ٩٩	سبق العدم على الوجود..... ٤١
الصادر الأوّل..... ١٩٥، ٧٧	السبق زماني / السابق بالزمان.. ٢٣٤، ٤٠
الصانع..... ٩٤، ٩١	السحر..... ١٧٧
الصانع بالذات..... ٩٠	السرمد..... ٢٣٥
صدور الحادث..... ٢٠٠	السطح..... ٤٤، ١٠
صدور الموجودات / صدور الخلق..... ٥٦	السعادة..... ٢٣٦، ١٢٥
٨٨	السعادة القصوى..... ٤
صدور أفعال الواجب..... ٩٢	السكون..... ٩، ٨
الصفات الاعتبارية..... ٢٩، ٢٨، ٢٢	سكون الروح..... ١٢٠
الصفات البشرية..... ٢٣٠	سكون المشاعر..... ١٧١
صفات الجلال..... ٢٢٨	سلب المهيّات..... ٢٣٨
الصفات الذاتية..... ٥٤	سلسلة الموجودات..... ٢٠٥
الصفات الرحمانية..... ٦٤	السلوك..... ٢٣٠
صفات المخلوقين..... ٢٢٩	السماء..... ١٩٨، ١١٨، ٨٨
الصفات المَلَكِيّة..... ١٩٤	السيّال..... ٢٣٤
صفات الواجب... ٥٥، ٦٦، ١٠١، ١٠٣	السيلان..... ٢٣٤
١٠٥، ١١١، ١٨٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٠	الشامّة / الشمّ... ١٠١، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦
صفات الهيولى..... ٢٣	الشبح..... ١٧٧، ١٧١، ١٥٩، ١٤٠
الصفة..... ٢٣٢، ٢٣٠	الشرّ..... ٢٠٦، ١٥٥، ٩٧
الصلوة..... ١١٨	الشرع / الشريعة... ٦، ١١، ٧٣، ١٢١
الصوت... ١٠٠، ١٠٤، ١٤٣، ١٩١، ١٩٢	١٣٣، ١٢٧
الصور الأفلاطونية..... ٥٩	شريك البارئ..... ١٨٣

١٩٣	صورة الملك	١٣٩	الصور الخيالية
٧٠	الصورة المرتسمة	١٢١	الصور العلمية
٤٨	الضاحك	١٤٨	صور المحسوسات
٩٥	الضدّ	١٧٣	صور الملائكة
١٧٢	الضديّة	١٢٦	الصور العلمية
٣٧	الضرورة بشرط المحمول	الصورة. ٩، ٢٢، ٢٣، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٧٠،	
٢٨	الضرورة بشرط الوجود	٧٧، ٨٢، ٩٧، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٨،	
١٠	الطبّ	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨،	
٦٦	الطبيعة	١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٤،	
١٩٤	الطبيعة البشرية	١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣،	
٤٦	طبيعة الجنس	١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٨، ١٩١، ٢٠٢	
٩، ٨	الطبيعي	الصورة الإدراكية	١٨١، ١٢٦
١٦٤	طرق الحوائس	صورة الإنسان	١٩٠، ١٥٧
١٥٢، ١٥١، ١٤٦، ١٤٢	الطعم	الصورة الباطنة	١٦٨، ١٦٧
٣٠، ٢٨، ٢٦، ٢٠، ١٩، ١٦، ١٤	الظاهر	الصورة الجزئية	١٧٢
٥٧، ٥٥، ٥١، ٤١، ٣٩، ٣٨، ٣٥، ٣١		الصورة الجوهرية	٢٣
٩٥، ٧٥، ٦٩، ٦٦، ٦٤، ٦٣، ٥٩		صورة الروح	١١٩
١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٤، ١١٣، ١١٢		صورة الطير	١٩٠
١٦٢، ١٤٩، ١٤٦، ١٤٠، ١٣٧، ١٣٥		صورة العشق	١١٥
١٩٢، ١٨٤، ١٨٠، ١٧٠، ١٦٨، ١٦٤		الصورة العقلية	١٨١، ١٨٠
٢٢٧، ٢٢٠		الصورة المستخيّلة / الصورة	
٥٨	ظاهرة الواجب / ظهور الواجب	الخيالية	١٨٨، ١٧٠، ١٥٦، ١٢٨
٢١٨، ٢١٧، ١٨٤، ٦٤، ٦٣، ٦٢		الصورة المثالية	١٨٨
٢٣١، ٢١٩		الصورة المحسوسة	١٥٦

عالم الغيب..... ٧١، ١٨٢، ١٨٩	الظَّل..... ٧٧
العالم الكبير..... ١٩٨	الظلم..... ١٣٤
عالم الكون و الفساد..... ٢٠٠	الظهور..... ٢٢٧، ٢١٨، ١٨٥، ٦٣، ٦٢
عالم المادّيات..... ١١٩	الظهور بالآيات..... ٢١٩
عالم المجرّدات..... ١١٩، ١٢١، ١٥٩، ٢٣١، ١٨٢	العارض..... ٣٣، ١٩
عالم المحسوسات..... ١٢٢، ١٢٩	العارف..... ٣٧، ١١١، ١١٧، ١٨٩
عالم المعقولات..... ١٢٢، ١٢٩	العاشق..... ١١٥، ١٠٤
عالم الملك..... ١٨٢	العاقل..... ١٠٢، ٥٧
عالم الملكوت..... ١٢٠، ١٥٩، ١٨٢	العالم..... ١٨٣، ١٧٤، ١٦١، ١٠٥، ٥٩، ٥٨
عالم النفوس..... ٨١	العالم..... ١٨٢
عالم الوجود المحض..... ٩٠	عالم الأجسام..... ٨٨
العدد..... ٧٨	العالم الأعلى..... ٢٣١، ١٢٠
العدل..... ١٣٤	عالم الأمر..... ٧١، ٨١، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٥٩، ١٨١، ١٨٢
العدم..... ٢٥، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٦١، ١٩٩، ٢٣٨، ٢٣٦	العالم البشرية..... ٢٣١
عدم اقتضاء الوجود..... ٤٠	عالم الجبروت..... ١٢١، ١٩٧
عدم التناهي..... ٧٨، ٧٩	عالم الجسمانيات..... ٨٥
العدم السابق..... ١٩٩، ٢٢١	عالم الجواهر العقلية..... ٧١
العدم الصرف..... ٥٩	عالم الخلق..... ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٨٢
العدم الطارئ..... ١٩٩	عالم الربوبية..... ٢٣١، ٨١
عدم العلة..... ١٦	عالم الشهادة..... ٧١، ١٢١، ١٨١، ١٨٢
عدم المعلول..... ١٦	العالم الصغير..... ١٩٨
عدم تناهي المعدّات..... ٧٨	عالم العقول..... ٨١، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١

١٥٤..... علائق المادّة	٧٨..... عدم تناهي معلومات الحقّ
١٢٩..... العلاقة البدنية	٣٨..... العدم الصرف
العلم... ٧، ١١، ٥٥، ٥٨، ٦٧، ٧٠، ٨١،	١٩٩..... العدم اللاحق
١١٢، ١٣٦، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٧١،	٨٨، ٨٥، ٨١..... العرش
١٨٠، ١٨٧، ١٩١، ٣٠٥، ٢١٩، ٢٢٥،	العرض... ١٩، ٢١، ٢٩، ٧٧، ١٥٦، ١٧٦،
٢٢٧	٢٣٢، ٢١٨، ٢١٢
٨٤، ٨١..... العلم الإجمالي	٥٤..... العرض الغريب
١٠..... علم الأخلاق	١٩..... العرض المفارق
٨..... العلم الأسفل	عروض الوجود... ١٩، ٢٦
٨..... العلم الأعلى	١١٥..... العشق
٨..... العلم الإلهي	٢٢٦..... العقد
٨..... العلم الأوسط	العقل... ١٠، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١،
٢٠٢، ٨٢..... العلم البسيط	٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٤٠، ٤٣،
٦..... العلم التامّ	٤٧، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦٦، ٧٠، ٧٥، ٧٧،
١٠، ٩..... علم الرياضي	٨٦، ٩٩، ١٢١، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥،
١١..... علم السياسة	١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٩، ١٨٢، ١٨٣،
٩..... علم الطبيعي	١٨٤، ١٩٣، ١٩٦، ٢٣٢
٨٣..... علم العقول	العقل الأوّل... ٧٣، ٧٧، ١٩٦
٨٢..... العلم الفكري	١٣٢..... العقل العملي
١٢٦..... علم المبادئ العالية	العقل الفعّال... ٨٢، ٨٣، ١٧٢، ١٨٧، ١٩٣،
٧٩..... علم المجرّدات	٨٢..... العقل المحض
٨٢..... علم النفس	١٥٨..... العقل النظري
١١..... علم النواميس	٨٦..... العقل بالفعل
٢٢٣..... علم الواجب بالكلّ	١٥٢..... العقلية الصّرفة

العلمية	١٩٢	علم الواجب بذاته ٤٠، ٤٦، ٤٦، ٢١٨، ٢١٩،
العلوم الإبداعية	١٢٨، ١٢٦	٢٢٣، ٢٢٠
العلويات	١٦٠	علم الواجب / علم البارئ ٤٧، ٤٧، ٥٧، ٥٨،
العلة / السبب	٢٧، ٢٨، ٣٤، ٤١، ٤٣،	٥٩، ٤٠، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٠،
	١٩٩	٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣،
العلة التامة / السبب التام	٧٨، ٧٣، ٣٧،	١٢٥، ١٧٤، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢،
	٢٠٥، ٢٠٠	٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤،
العلة الخارجية	٣٧	علم الهيئة
العلة الغائية	٢٣٧	٨، ٩
العلة المُعدّة / السبب المُعدّد	٢٢١، ٢٠١،	العلم الانفعالي
علة الممكنات	٤٤	٤٦
العلة الموجدة	٧٨	العلم بالعلة / العلم بالسبب ... ٥٧، ٤٤،
علة الوجود	٢٩، ٢٨، ٢٧	٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٢، ٧٩، ١٢٦،
العليم	٢٢٧	١٩٦
العلية	٤١، ٩	العلم بالمجمل
العمق	٤٤	٤٠
العمل	١٢٩، ١١	العلم بالمفصل
العمل الإنساني	١٣٤، ١٣٢	٤٠
العمل الحيواني	١٣١	العلم بالمعلول / العلم بالمسبب ... ٥٧،
العمل النشائي	١٣٠	٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٧٩، ١٢٦، ١٩٦
العملية	١٢٥	العلم بالموجودات
العناية الإلهية	١٣١	٧١
العنصر	١٢٤، ١١٨، ٨٦، ٨	العلم بالمهية
العوارض المادية	١٧٨	١٥
		العلم بالوجود
		١٥
		العلم بجميع المعلولات
		٤٥
		العلم بعد الذات
		٢٢٤
		العلم الحضورى
		٤٠
		العلم لذاته
		١٣٦
		العلم النفساني
		٨٢

١١٧..... فقدان التعيّن	٢٢٥..... عوارض الموادّ
١٨٧، ١٦٨، ١٦٣، ١٦١..... الفكر	٥٤..... عوارض الواجب
١٧٨..... الفكر الفاسد	٢١٧..... العوارض الذاتية
٢٣٥، ١١٨، ٨٨، ٨..... الفلك	٨٩..... عود الخلق
٨٥..... فلك الأفلاك	٥٦..... العوض
٨٥..... فلك البروج	١٢٤، ٨٥، ٨١، ٧٢..... العين
٨٥..... فلك الثوابت	١٨٦، ٥٦..... الغاية / الغرض
٢٢٧، ١١٧، ١١١، ٨٩، ٧٦..... الفناء	٩٦..... غاية الإدراك
٧٣..... فناء الممكنات	٢٣٦..... الغاية الحقيقية
٨٩..... الفناء في التوحيد	٢٣٧، ٢٣٦..... غاية الغايات
١١٦..... فوق التمام	٢٣٦، ١١٥..... غاية الكمال
١٦١..... الفيّاض	١٦٣، ١٥٩، ١٣٢..... الغضب
١٩٣، ١٨٧، ١٧١، ١٣١، ٥٦..... الفيض	١٧٠، ١٢٢..... الغيب
١٥٩..... الفيض الإلهي	٢٠٤، ٨٧، ٥٦، ٥٥، ١٦، ١٢..... الفاعل
٢٠١..... الفيضان	٢٣٧
١٧٢..... فيضان الصورة	٨٧..... الفاعل بالحقيقة
١٧٥، ٥٥، ٢٥..... القابل	١١٩..... الفاهم
٨٢..... قابل الصور	١٧٤..... الفرع
١٢٢..... قابل الصور المفارقة	٦٨..... فساد علم الواجب
٩٥..... قابل القسمة	الفصل ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨،
٤٥، ٤٤..... قابل المساواة	٢٣١، ١٠٤، ٦٥
٢٥..... قابل الوجود	١٠٤..... فصل الجنس
٢٢٧، ١٨٣..... القادر	٤٣..... الفصل المقسّم
٢٢١..... القبل	٢٣٧، ١٢٣، ٦٠..... الفعل

- القبيل بالترتيب ٢٢٢
- القبيل بالذات ٢٢٣، ٢٢١
- القبيل بالزمان / قبلية في الزمان ٢٢١
- القبيل بالشرف ٢٢٢
- القبيل بالطبع ٢٢٣، ٢٢٢
- قبلية السابق ٢٢١
- قبلية العلة ٢٢٣
- القبول ١٢١، ٢٦، ٢٥
- قبول المهية للوجود ٢٥
- قبول الوجود ٢٠٢
- القدر ٢٠٢، ١٩٨، ١٩٧، ٧٢
- القدرة ٢٢٧، ٢٢٥، ٨٠
- القدرة الغير المتناهية ٢٢٤
- القدرة المستعلية ٢٢٥، ٢٢٠
- قدرة الواجب / قدرة الصانع ١١٢، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٢٠
- قدماء المجردات ٥٩
- القدّوس ٢٣٠
- القديم ٢٠٠
- القرب ٢٢٩، ٢١٥
- القرب المعنوي ٢١٥
- القرب المكاني ٢١٥
- قرب الواجب .. ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٨، ٢٢٩
- القضايا الأولية ١٢٢
- القضاء ٧٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢
- القلم ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٢
- القلم الأعلى ٧٤
- قوانين الاكتساب ٢٣٢
- القول ٢٢٦
- القوة ٢٣٧، ٦٠
- القوة الإدراكية ١٤٠
- القوة الإنسانية / القوة البشرية ١٨٧
- القوة الباصرة ٢٠٩، ١٤٣، ١٠١
- القوة الباطنة ١٧٢، ١٧١، ١٦٤
- القوة الجسمانية ١٥٨، ١٤٧
- القوة الحافظة .. ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٣
- قوة الحس ١٠٩
- القوة الحيوانية ١٠٢
- القوة الخيالية ١٩٨، ١٧٣، ١٧٢
- القوة السامعة / السامعة / السمع ١٠١، ١٠٨، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٠، ١٦٣
- ١٩١
- القوة الشهوية / القوة الشهوانية ٩٩، ١٠٠، ١٣١، ١٦٣
- قوة الظاهر ١٣٧
- القوة العاقلة ١٠٤، ١٠١
- القوة العامية ١٦٨

..... القوة العقلية	١٠٢، ٨٢
..... القوة العملية	١٣٤، ١٣٢، ١١
..... القوة الغازية	١٣٠
..... القوة الغضبية	١٣٢، ١٠٠، ٩٩
..... القوة القدسية	١٦٥
..... القوة اللامسة / اللامسة / اللمس	١٠١،
	١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥
..... القوة المتخيّلة	٧٠، ١٠٢، ١٣٩، ١٤٠،
..... القوى البدنية / القوى الجسمانية	١٠٩،
	١٤٨، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٨، ١٧٠،
	١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧،
	١٨٨، ١٩٣
..... القوى المتذكّرة	١٧٣، ١٥٠
..... القوة المتوهّمة	١٠٢
..... القوة المحرّكة	١٣١، ٢٢٥٠
..... القوة المدركة	١٥٨، ٢٠٩
..... القوة المصوّرة	١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٤،
	١٦٩، ١٧٦
..... القوة النامية	١٣٠
..... القوة النباتية	١٣١، ١٣٠
..... القوة النظرية	١١، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٤
..... القوة الواهمة / الوهم	٢٤، ٧٩، ١٠١،
	١٢١، ١٢٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٩، ١٥٠،
	١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٨٠،
	١٨١، ٢٣٥
..... القوة الجسمانية	١٠٢، ٨٢
..... القوة القدسية	١٨٧
..... القوة المرتّبة	١٤٥
..... القوة المفكّرة	١٥٢، ١٥١
..... القوى الإدراكية / القوى الدرّاقة / القوى	
..... المدركة	٩٩، ١٣١، ٢١٢،
..... القوى الباطنة	١٣٨، ١٤٧، ١٤٩، ١٦١،
	١٧٩
..... القوى الجسمانية	١٠٩،
	١٤٨، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٩
..... القوى الحسيّة	١٠١، ١٠٤، ١٣٩، ١٩٤،
..... القوى الحيوانية	١٥٧
..... القوى الخمسة	١٣٢
..... القوى الروحانية	١٥٧
..... القوى الظاهرة	١٤٩
..... القوى المدركة	٩٦
..... قوى روح الإنسان	١٢٩، ١٣٢
..... القياس	١٣٥
..... القيام	٣٥
..... قيام الوصف بموصوفه	٣٥
..... القيام بالغير	٣٥
..... القيامة	٧٣، ٧٤، ٧٥، ٢٢٦
..... الكامل المعرفة	٦
..... الكامل التامّ	٦٧

الكمّ..... ٨، ٩، ١١٩، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٨	الكتاب ١٢٥
الكمال.. ٦، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٦، ٩٧،	الكتابة..... ١٩٥
٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨،	الكتابة الروحانية ١٩٦
١١٢، ١٥٩، ١٦٠، ٢٠٢، ٢٢٩،	الكتابة المحسوسة ١٩٥
٢٣٣، ٢٣٦	الكتابة المعقولة ١٩٥
كمالات العقل الأوّل ٧٣، ٩٩، ١٠٠، ١٩٦	الكثرة ٢٢٤
كمالات القوّة الغضبية ١٠٠	الكثرة الإمكانية ٧٥
كمالات القوّة الإدراكية ١٠٠	كثرة الذات ٢١٨
كمالات النفس ١٠٨	الكثرة الذاتية ٥٧
كمال الإنسان ١١	كثرة العلم ٨٤
الكمال الحقيقي ١١١	الكثرة الغير المتناهية ٢٢٣
كمال العبد ٢٢٨	كثرة المعلومات ٢٢٤
كمال النفس ١٠٢، ١٠٣	الكثرة في الواجب ٢٢٤، ٢١٨
كُنّه الواجب ٥٢، ٢٢٧	الكثرة في علم الواجب ٨٣
الكواكب ٨٥	الكرامة ١٨٩
الكون في الزمان ٢٣٤	الكرسيّ ٨٨، ٨٥
الكون مع الزمان ٢٣٥	الكلّ ١٦، ٥٣، ٧١، ٧٩، ٢٣٨
الكيف.. ٨، ٩، ١٠١، ١١٩، ١٢٠، ١٥٣،	كلّ الأشياء ٦٠
١٥٨، ١٥٦	كلّ الكلّ ٢٢٥
الكيفية المحسوسة ١٤١، ١٧٩	الكلام ١٩١، ١٩٢
الكيفية المدركة ٢٠٩	الكلام الحقيقي ١٩١
الكيفية الملموسة ١٤٢، ١٤٤	كلام الواجب ١٢٣، ١٩٠
اللاتعین ٦٢	الكلمة ٨٤، ٨٥
اللاحق ٢٢١	الكلّي ٥١، ٦٦، ٦٥، ١٧١، ٢٣٣

١٩٥، ١٩٦، ١٩٧	اللازم..... ٢٨، ٢٧
١٢٥، ٧٤..... اللوح المحفوظ	لازم الوجوب..... ٩٢
١٢٠..... لون الروح	اللاضاحك..... ٤٨
٣٩..... الليس	اللذة.. ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦
٢٢٣، ٢١٩، ٤١..... ما بالذات	١١٥، ١٠٨، ١٠٧
٤١..... ما بالغير	اللذة الجسمانية..... ٢٣٠
١٣٨، ٨٦، ٧٧، ٥٢، ١٠، ٩، ٨..... المادّة	اللذة الحسيّة..... ١٠٩، ١٠٥
٢٣٢، ٢٢٥، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤	اللذة الخفيّة..... ١٠٥
١٩٩..... المانع	لذة السمع..... ١٠٤
١١٨..... الماء	اللذة العقلية..... ١٠٨، ١٠٥، ١٠٣
٢١٣، ٢١٢..... المبادئ	اللذة القصوى / اللذة العُلّيا. ١٠٨، ١٠٣
١٧٢، ١٥٨، ١٢٤، ١٢٣..... المبادئ العالية	١٥٩
١٨٦..... المبادئ المفارقة	اللذة القويّة..... ١٠٣
١٩٠..... مبادئ الوحي	اللذيد..... ١٣٤، ٩٧
٢١٠..... المباشرة	اللسان..... ١٩١
١٠٢..... مبدأ الإدراكات	اللواحق الخارجية..... ٢٢٥
١٩٦، ١٢٦..... مبدأ الأوّل / المبدأ الحقّ	اللواحق الغريبة ١٥٦، ١٥٨، ٢١٢، ٢١٤
١٨٧..... مبدأ المفارق	٢١٧
٨٨، ٨٧، ٣٨، ٣٢، ٣١..... مبدأ الموجودات	لواحق المادّة..... ١٥٦، ١٥٥
٢٣٣، ٢٣٥، ٢١٦، ١٠١، ٨٩	اللواحق المادّية ١٥٢، ١٥٨، ١٧٨، ١٧٩
٢٣٣..... مبدأ وجود الواجب	٢٢٥، ١٩٣
١٧٩، ١٤٢..... المبصّرات	اللواحق غريبة..... ١٧٨
١٠٧..... المتألّم	اللّوامة..... ١٠٢
٢٣٤..... المتحرّك	اللوّح..... ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨١، ٨٤، ١٩١

١٣٧..... المحسوس بالحقيقة	٤٣..... المتحصّل
١٣٧..... المحسوس بالفعل	٢١٥..... المتحيّز بالذات
١٣٧..... المحسوس بالقوّة	٢٣٦..... المتشوّق بالحقيقة
٤٣..... المحصّل	١٣٧..... المتصوّر بالصورة
٦١..... محض الوجود	٢١٠..... متعلّق الشّم
٢١٢، ١٨٣، ١٨٠، ٢٣..... المحلّ	٢٣٥..... المتغيّر
١٤٨..... محلّ الخيال	٢٢٢..... المتقدّم بالرتبة
٢١٨..... المحليّة	٢٣٧..... المتقدّم بالوجود
٩، ٨..... المحمول	١٩٠..... المتكلّم
١٩٢..... المخاطب	١٨٠..... المتمكّن
١٩٢..... المخاطب	٩٥، ٩٤..... المثل
٢١٢..... المخالط	١٧٢، ٩٥..... المثلية
١٠٧، ١٠٥، ١٠٣، ٩٩، ٩٦..... المدرك	١٨١..... المجرد
١٣٨، ١٣٦، ١٢٠، ١١٩، ١٠٨	٥١..... مجرد الوجود
١٥٣، ١٥٢، ١٣٦، ١١٥، ١٠٤..... المدرك	١٧٣..... المحاكاة
١٥٤	١٧٥..... المحاكاة المتخيّلة
١٥٧..... المدركات الباطنة	١٨٣..... المحال
١٨٢، ١٨١..... مدركات الحواسّ	٢٠٤..... المُحدِث
١٨٤، ١٨٢..... مدركات العقل	١٠٤، ١١٠، ١٢٠، ١٢١..... المحسوس
١٤٥..... مدركات اللمس	١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٦، ١٤٩
١٧٢..... مدركات الملكوت	١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٠
١٧٣..... مدركات الملكوت الأعلى	١٧٨، ١٧٩، ٢٣١
١٣٩..... مدركات الوهم	١٦١..... المحسوسات الخارجية
١٢٠..... مدرك المعدوم	١٦٥..... المحسوسات الظاهرة

١٤٨ المشاهدة الباطنة	١٨٠ مدرّك النفس
١١٦ مشاهدة الواجب	٢١٠ المذوق
١٦٤ المشترك	٩١ مراتب الإمكان
٩٤، ٩٣ المصنوع	٢٠١ مراتب العلم
١٧٣، ١٦٨، ١٥١ المصوِّرة	١٩٧ مراتب العلمية
١٢٤، ١١٨، ١١٨، ١١٨، ١١٨ المطر	٣٢ مراتب الموجودات
٢٢٩ المطلق	٢٢٣ المراد
٣٨ مطلق العدم	٩٢ مرتبة الاستدلال
٢٠٥ المطلوب	٢٥ مرتبة الإيجاد
٢٢٨، ١١١، ١٠٦ المطلوب الحقيقي	٩٢ مرتبة الشهود و العرفان
٢٣٦	١١٧ مرتبة المحو و الفناء
١٨٤ المظاهر	٢٥ مرتبة الوجود
١٩٠، ١٨٩ المعارف	٢٣٢ المركّب
١٧٩، ١٥٣ المعاني المجرّدة	٨٦ المركّبات الجمادية
١٢٤ المعجزة	١٢٣، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٧٧،
١٢٠ المعدوم	٢٣٦، ١٧٨
المعدوم الصرف / المعدوم على	١٦٦ المسافة
الإطلاق ٢٠٢، ٣٠، ٢٤	٢٣٥، ٢٠٠، ٦٧ مسبب الأسباب
٣٣، ١٩ المعروض	٤٠ مسبوقة الوجود
١٣ المعروضية	١٩٢ المستفيد
١١٥، ١٠٤، ١٠١ المعشوق	٢١٠، ١٩٤ المسموع
٢٣٧ المعشوق الأوّل	١٤٦، ١٣٧، ٩٥ المشاعر
٢٥ معطى الوجود	٢٠٧، ١٧٠، ١٦٧، ١٣٨، المشاهدة
المعقول .. ٥٩، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١٢٠،	٢٢٨، ٢٠٩

المقسّم..... ٤٦	١٨١، ١٧٨، ١٧٥، ١٦١
المقوّم..... ٤٦، ٣١، ١٩	المعقول الصرف ١٠٨، ١١٠، ١٥٨، ١٦٠
المكاشفة..... ٢٢٨	معقولية ذات الواجب..... ٦٢
المكان..... ٢٠٦، ١٨٠	المعلول..... ٢٧، ٣٩، ٤١، ٧٣، ٩٣، ٩٦
الملائكة العقلية..... ١٧٤	٢٠٤، ٢٠٥، ٢٣٦، ٢٣٧
الملائم .. ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧	المعلوم..... ٧، ١٠٥، ١٣٦، ١٦٣، ١٨٠
ملائمات الحواس..... ١٨٨، ١٦٠	١٩٨، ٢٠٥
الملاً الأعلى..... ٨	المعلومات الغير المتناهية..... ٨٣
الملاصق..... ٢١٣	معلومات الواجب..... ٦٧، ٢٠٥
الملتدّ..... ١٠٧، ٩٩، ٩٨	المفارق..... ١٠٤
الملتذات العقلية..... ١٠٥	المفارقات المحضة..... ٨٣
الملتذ به..... ١١٦، ١٠٧	المفهوم الاعتباري..... ١٢
الملزوم..... ٢٨، ٢٧	مفهوم الأوّل..... ٢٣٣
الملك .. ١٦١، ١٧٣، ١٨٨، ١٨٦، ١٩٣،	مفهوم الموجود..... ١٢
٢٢٩، ١٩٨	مفهوم الواجب..... ٥٠
ملك الموت..... ٧٣	مفهوم الوجود المطلق..... ٣٤
الملك الروحاني..... ١٩٥	المقابلة..... ٢٠٦
الملكوت..... ١١٣، ١٧١، ١٧٢	المقبول..... ٢٥
الملكوت الأعلى..... ١٧١، ١٥٩	المقتدر..... ٢٣٨
الملموس..... ٢١٠	مقتضيات الذات..... ٢٧، ٢٨
المماسّة..... ٢١٠، ١٢٣	مقتضيات الشهوة والغضب..... ١٠٠
المتنع..... ٢٢٧، ٩٣	مقتضيات المهية..... ٣١
المتنع بالغير..... ٣٦	المقدار..... ١٠، ٤٤، ٥٣
الممكن الموجود / الممكن	المقدور..... ٢٢٤، ٢٢٥

الموحي إليه... ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١،	المصنوع ٣٩، ٩٠
١٩٣، ١٩٤، ١٩٥	الممكن بالذات ٣٩
الموصوف ٢١	الممكن / ممكن الوجود. ١٢، ١٥، ٢٤،
الموضوع ٧، ٨، ٩، ٢٣، ٩٥، ١١٩، ٢١٢،	٢٥، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٧،
٢١٤، ٢٣٢	٩٠، ٩١، ٩٣، ١١٢، ١١٦، ١٨٢
موضوع العلم ٩	المنافر ٩٦
موضوع الواجب ٥٤	المنتهى ٢٣٥
المولدة ١٣١	المنطق ٢٣٢
المهيات الممكنات ١١٦	الموت ٧٤
المهية ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩،	الموجد ٨٨، ٢٠٢، ٢٣٤
٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧،	الموجود ٧، ١٢، ١٣، ١٧، ١٩، ٥٧، ٦١،
٢٩، ٣١، ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٥٢،	٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٧، ٨١، ٨٧، ٨٨، ٨٩
٧٥، ٧٦، ٩٤، ١٥٨، ٢٠٠، ٢١٥،	٩٠، ٩١، ١٠٦، ١١٢، ١٨٣، ٢٠٩
٢٣٨	الموجودات الممكنة ٣١
المهية الثابتة في علم الواجب ٧٥	الموجود البحث / الموجود المحض ...
مهية الجنس ٤٣	٩٤، ٩٣، ٦١
مهية الحق ٩٤، ٤٩	الموجود الحاصل بالفعل ٢٢٦
مهية الزمان ٢٣٤	الموجود الخارجي ٧٨، ٧
المهية المركبة ٢٣٢	الموجود المطلق ٥١
المهية المعقولة ١٥	الموجود الممكن ٢٢٧، ٧٧، ٣٤
المهية المعلولة ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤١،	الموجود بالذات ٣٣، ٣٢
مهية الممكن ٢٩	الموجود بالغير ٩٣، ٣٢
المهية النوعية ٤٨	الموجود لاشترط الايجاب ٥١
مهية الواجب ٤٨، ٤٩، ٢١٦، ٢٢٦	الموحي ١٨٩، ١٩١، ١٩٣

النفس الناطقة... ٨٢، ١٠٢، ١١١، ١١٣،	مهية الوجود ٢٠، ٤٩
١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢،	المهية الجنسية..... ٤٧
١٤٦، ١٦٠، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣	المهية و أجزائها..... ١٠٤
النفس المجردة..... ١٧٣	المؤلم..... ١٠٧
النفع..... ٢٠١	النار..... ٢٢٤، ١٢٤، ١٤٠، ٢٢١، ٢٢٦
النفوس الأرضية..... ١٩٩	الناطق..... ٢٢، ٢٣، ٤٥، ٢٣١
النفوس الإنسانية..... ١٦١	النافع..... ١٣٣، ٢٠١
النفوس الفلكية المجردة..... ١٩٨	الناميات..... ٨٦
النفوس القدسية..... ١٦١	النبوة..... ١١، ٨٦، ١٢٢، ١٢٧
النفوس القوية..... ١٦١	النبيّ / الرسول..... ١٢٢، ١٢٦، ١٢٧
النفوس الكاملة..... ١٩٨	الندّ..... ٩٤، ٩٥
نفوس الملائكة..... ١٧٤	النطق..... ١٨٩
النقصان / النقص..... ٨٨، ١٠٣، ٢٣٦	نظام الكلّ / نظام العالم / نظام الوجود..... ١٠١، ١٥١، ١٩٨
النقطة..... ١٦٦، ١٦٧	النفس..... ١٠، ١١، ١٨، ٥٩، ٦٠، ٧٣، ٧٤
النقوش..... ١٩٢، ١٩٦	٧٧، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٦، ١٠٠، ١٠٣،
النور..... ٧٧، ١٨٤، ١٨٥، ٢١١	١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٢،
النور الغير المجسّم..... ٦٢	١٣٣، ١٣٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨،
النور المحض..... ٦١	١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩،
نوع..... ٤٣، ٢٢٢	١٨٠، ١٩٥
نوع الأنواع..... ٦٦	نفس الأمر..... ٧، ٨٠
النيل..... ٩٧، ٩٩	النفس الحيوانية..... ١٤٩
الواجب..... ٩٦	النفس الضعيفة..... ١٦٢
واجب بالذات..... ٦، ٨٨، ٩٢،	النفس المطمئنة..... ١٠٢، ١٠٥
الواجب بالغير..... ٣٦	

٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٧	الواجب / واجب الوجود... ٨، ١٢، ٣٣،
٤٨، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩١	٣٤، ٣٥، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٦،
٩٢، ٩٣، ١١٦، ١٢٥، ٢١٥، ٢٢٣	٤٠، ٤٣، ٤٦، ٥١، ٥٧، ٧٦، ٩٠، ٩١،
٢٣٥، ٢٣٦	٩٣، ٩٥، ١١٥، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٠،
الوجود التام..... ٣٨	٢٢٧، ٢٣٦، ٢٣٧
وجود الجزء..... ٧٩، ٥٣	الواحد..... ٨٨
وجود الجوهرية..... ٩	الواحد الحقيقي..... ٥٥
الوجود الخارجي / الوجود العيني... ٩،	الواقع..... ٢٢٦
١٢، ١٣، ١٤، ٥٩، ٨٥، ١٩٧	الواهمة..... ١٥٧، ١٤٨
الوجود الذهني..... ٤٧	الوجوب... ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٤٧، ٤٨،
الوجود السابق / الوجود المتقدم... ٢٦	٤١، ٢١٥، ٢٢٣
وجود الصانع..... ٩٣	الوجوب الذاتي... ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٦، ٤٧،
الوجود العقلي..... ١٤	٥٠، ٥٤، ٢١٨
الوجود العلمي..... ١٩٧، ٧٩، ٥٩	الوجوب السابق..... ٢٩، ٣٦
وجود العلة..... ٣١	الوجوب الغيري / الوجوب بالغير... ٢٨،
وجود الكل..... ٧٩، ٥٣، ١٦	٣٠، ٣٦
وجود اللازم..... ٢٨، ٢٧	الوجوب اللاحق..... ٢٨، ٣٠، ٣٦
الوجود المتأخر..... ٢٦	الوجوب المؤخر..... ٣١
وجود المجردات..... ٨٨، ٥١	وجوب الواجب..... ٤٠
الوجود المحض..... ٩٣، ٩١، ٣٣	وجوب الوجود..... ٣٦، ٤٦
الوجود المطلق..... ٥٢، ٣٣، ٣٠، ١٢	الوجود... ٦، ٩، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦،
وجود المعلول..... ٤٠، ٣٦	١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤،
وجود المفارقات في العلم..... ٧١	٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣،
وجود الممكن... ٣١، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٥١	٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٤،

١١٧، ١١٠، ١٠٣، ١٠٢، ٩٩، ٩٨	٢٠٦، ٦٣
١٨٥، ١٣٣	٤٢..... وجود المهية للأفراد
الوضع... ١١٩، ١٥٣، ١٥٦، ١٧٩، ١٨٠	٩٢، ٢٩، ١٢..... وجود الواجب
٢١٥	٩٠..... الوجود بالذات
١٨٩..... الولي	٣٠، ١٢..... الوجود بالفعل
١٩٠..... الهُتاف	٥١..... الوجود بشرط لا
٣٤..... هست	١١٦..... الوجود التام
١٢..... هستي	١٩..... الوجود والعدم
٣١، ١٩، ١٧، ١٥، ١٤، ١٣..... الهوية	٢١٩، ٨٤، ٨١، ٧٧، ٩..... الوحدة
١٠، ٩، ٨..... الهيئة	١٩٥، ١٩٣، ١٩١، ١٨٩، ١٧٣..... الوحي
١٢٢، ٥٣، ٢٣، ٢٢..... الهولي	١٩١..... وحي الاتحاد
٨٥..... الهولي العنصرية	١٨٩..... وحي الإلهام
٢١١..... يوم القيامة	١٨٩..... وحي المكاشفة
	الوصول إلى الواجب. ٥٥، ٧٥، ٧٦، ٩٧،

۵. منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید؛ ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۱. ابونصر فارابی (مجموعه خطابه‌های تحقیقی شماره ۳)؛ زیر نظر ایرج افشار؛ تهران ۱۳۵۴، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
۲. الإشارات و التنبیها؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. التعليقات؛ ابن سینا؛ حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. أفلاطون فی الإسلام؛ عبدالرحمان بدوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.
۵. أفلوطين عند العرب؛ عبدالرحمان بدوی؛ قاهره: دار النهضة العربية، ۱۹۶۶ م.
۶. تاریخ فلسفه، هانری کربن؛ جواد طباطبایی؛ تهران: نشر کویر، ۱۳۷۳
۷. تاریخ فلسفه در اسلام؛ م م شریف؛ ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. جذوات و مواقیت؛ محمدباقر الداماد الحسینی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۹. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی

- کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.
۱۰. دانشمندان آذربایجان؛ محمدعلی تربیت، تهران ۱۳۱۴ ش.
 ۱۱. شرح فصوص الحکمة؛ محمدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
 ۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
 ۱۳. عوارف المعارف؛ عبدالقاهر بن عبدالله السهروردی؛ الطبعة الثانية؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۳ م.
 ۱۴. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
 ۱۵. فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
 ۱۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.
 ۱۷. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
 ۱۸. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا؛ یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
 ۱۹. فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکوة؛ تنظیم محمد شیروانی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
 ۲۰. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
 ۲۱. لسان العرب؛ العلامة ابن منظور؛ الطبعة الاولى؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۸ م.
 ۲۲. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
 ۲۳. المعجم الفقهی (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.
 ۲۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياء التراث

العربي.

٢٥. معجم متن اللغة؛ احمد رضا؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠ ق.

* * *

G.C.Anawaiti Essai de Bibliographie Avicennienne, Cairo, 1950.

°Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājjā, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shī‘ism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ‘Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shī‘ī thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā‘ī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ‘Arabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shī‘ism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*‘ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismā‘īlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismā‘īlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jam‘ bayn ra’yay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī’s work’s, the *Jam‘* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among “Western Orientalists,” Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to “read Sohrevardi as one reads Kant”, for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

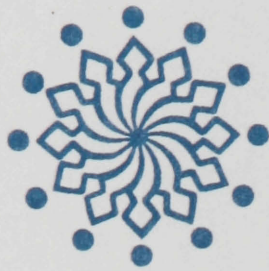
is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ‘Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the “Shī‘ite Renaissance” of Şafawid Iran. While the classics of “Arabic philosophy,” as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes’ Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Şadrā, the pillars of the “school of Işfahān” in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As



**Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries**



**International Center for Dialogue
among Civilizations**



University of Tehran

**Publications
of the**

**International Colloquium on
Cordoba and Isfahan**

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(7)

**under the supervision of
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

Tehran 2003

al-Fârâbî's

Fusûs al-Hikma

With

al-Shanbgazânî's Commentary

and

Mîr Dâmâd's notes

edited by

ʿAlî Owjabî

Tehran 2003

فصوص الحکمه ۲۰۰۰



78740901
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

al-Fârâbî's

Fusûs al-Hikma

With

al-Shanbgazânî's Commentary

and

Mir Dâmâd's notes

edited by

°Alî Owjâbî

Tehran 2003